STRASSBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR ALBERT EHRHARD UND DR EUGEN MÜLLER,

PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

VI. BAND, 5. HEFT:

DER SAKRAMENTALE CHARAKTER.

EINE DOGMATISCHE STUDIE

VON

DR THEOL. M. J. LUCIAN FARINE.

FREIBURG IM BREISGAU.

1904.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Strafsburger theologische Studien.

SECHSTER BAND.

STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr ALBERT EHRHARD UND Dr EUGEN MÜLLER,
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

SECHSTER BAND.

Heft 5.

FREIBURG IM BREISGAU.
1904.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt

des sechsten Bandes.

STRASSBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR ALBERT EHRHARD UND DR EUGEN MÜLLER,
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

SECHSTER BAND.

FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
1904.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

DER
SAKRAMENTALE CHARAKTER.

EINE DOGMATISCHE STUDIE

VON

DR THEOL. M. J. LUCIAN FARINE.

FREIBURG IM BREISGAU.
1904.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, MÜNCHEN UND ST LOUIS MO.
STRASSBURG. AGENTUR VON B. HERDER.

Imprimi permittitur.

Friburgi Brisgoviae, die 25 Aprilis 1904.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Vorliegendes Schriftchen ist eine Frucht eingehender Studien über die „gratia sacramentalis“, welche der Verfasser auf Anregung des hochverehrten Professors der Dogmatik an der theologischen Fakultät zu Würzburg, Dr Friedrich Abert, vor einer Reihe von Jahren unternahm.

Unter dem stereotypen Ausdruck „gratia sacramentalis“ verstehen seit Alexander von Hales die Theologen im allgemeinen jene besondere und eigentümliche Gnade, welche einem jeden einzelnen Sakramente auf Grund seiner Eigenart und seines besondern Zweckes zukommt und wodurch sich dasselbe den Heilswirkungen nach von den übrigen Sakramenten unterscheidet.

Das Wesen dieser Gnade betreffend hielt es schon Alexander für möglich, daß in den Sakramenten eine Gnade enthalten sei, welche sich der Substanz nach von der Gnade der Tugenden und Gaben unterscheide [1], was wohl zu dem primitiven Versuche geführt haben mag, die gratia sacramentalis als besondere Art der heiligmachenden Gnade zu bestimmen [2].

Albert d. Gr. [3], Bonaventura [4], Thomas von Aquin [5] und die Thomisten im allgemeinen waren dagegen der Über-

---

[1] In Sent. IV, q. 5, m. 4, a. 2; vgl. ebd. q. 9, m. 3, a. 2, circa prim.

[2] Siehe die diesbezügliche Erwiderung Bonaventuras: In Sent. IV, dist. 1, q. 6.

[3] In Sent. IV, d. 1, a. 4 sol.; ebd. ad prim. u. ff.

[4] In Sent. IV, d. 1, p. 1, a. un., q. 6.

[5] In Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5 et ad prim.; d. 2, q. 1, a. 2; d. 7, q. 2, a. 2, q^c. 3, sol. 2 et ad prim., ad sec., ad tert.; ebd. sol. 3. Summa theol. p. 3, q. 62 a. 2; ebd. q. 72, a. 7 ad 3. De veritate q. 27, a 5 ad 12.

zeugung, daß die gratia sacramentalis zur gewöhnlichen heiligmachenden Gnade, aus welcher die eingegossenen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes fließen, nur etwas hinzufüge zur Erreichung des besondern Sakramentszweckes. Und diese speziale Wirkung entspringe keineswegs mit Notwendigkeit aus der gewöhnlichen heiligmachenden Gnade, noch sei sie deren unzertrennliche Begleiterin. Sie gehe vielmehr selbst dem Gerechtfertigten ab, wenn dieser nicht das betreffende Sakrament empfangen habe. Auch werde sie nicht zum guten Handeln gegeben, sondern zur Heilung von den Sündenmängeln.

Während indes die Koryphäen der Schule über die Natur dieser gratia sacramentalis sich in der zurückhaltendsten Weise und nur allgemein äußern (Bonaventura bezeichnet dieselbe als „remedium sanationis", Thomas als „quoddam divinum auxilium") und der Engel der Schule ausdrücklich die Schwierigkeit anerkennt, das Wesen derselben zu bestimmen [1], wurde sie von späteren Kommentatoren zunächst der Sache (Paludanus [2]), dann auch dem Namen nach (Capreolus [3]) als Habitus (oder etwas, das sich ähnlich verhalte) definiert.

Unbeugsamem Widerspruch begegnete die Lehre von der gratia sacramentalis auf seiten der Scotisten und Nominalisten. Nach Richard von Middleton (Mediavilla) [4], Duns Scotus [5], Durandus, Occam, Biel [6] u. a. ist die Gnade, welche die Sakramente erteilen, mit der gewöhnlichen heiligmachenden Gnade, aus welcher die Tugenden und Gaben fließen, und ebenso mit der Liebe (und Weisheit) identisch. Diese eine Gnade erhalte nur verschiedene Benennungen, je nach der Weise, wie sie erlangt, und je nach dem Zwecke,

[1] In Sent. IV, d. 7, q. 2, a. 2, sol. 2; ebd. d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5. De verit. l. c.

[2] In Sent. IV, d. 7, q. 2, a. 2, concl. 2.

[3] In Sent. IV, d. 1 ff, q. 3. [4] In Sent. IV, d. 1, q. 4, a. 4.

[5] In Sent. I, d. 17, q. 3, n. 30; II, d. 27, q. un., n. 4; III, d. 34, q. 1, n. 20; IV, d. 1, q. 6 ad 4.

[6] In Sent. II, d. 26, q. un., a. 3, dub. 2; IV, d. 2, q. 1, a. 3, dub. 2.

zu welchem sie gegeben wird. Konsequenterweise wird die eigentümliche gratia sacramentalis von den genannten Autoren sei es ignoriert, sei es direkt geleugnet.

Im 16. Jahrhundert endlich kamen diese Lehrgegensätze durch eine gewisse Mittelmeinung zum Ausgleich. Cajetan[1] und Soto[2] faßten nämlich den Ausdruck „auxilium“ des hl. Thomas im Sinne tätiger, vorübergehender Gnadenhilfe und bestimmten demzufolge die gratia sacramentalis, sie in den Bereich der wirklichen Gnade verlegend, als aktuellen Konkurs. Diese Ansicht fand sowohl unter den Leuchten der Gesellschaft Jesu, in Suarez[3], Vasquez, Henriquez, de Lugo[4] u. a., sowie in Tournely[5], als auch unter den Fürsten der Thomisten, den Salmantizensern[6], Billuart[7] u. a. Anhänger und Verteidiger. Aus neuester Zeit seien Stentrup[8], Oswald[9] und Gihr[10] genannt.

Der jahrhundertelange Streit blieb indes auch da nicht ohne Folgen und Nachwirkungen. Während die Erben des scotistischen Gedankens sich damit bescheiden, das Wesen der gratia sacramentalis in eine Reihe oder Fülle besonderer aktueller Gnaden zu verlegen, verlangen ihre Gegner unter stetiger Berufung auf den hl. Thomas, daß die besondere sakramentale Gnadenhilfe zugleich etwas Habituelles und Bleibendes, bzw. eine zuständliche ethische Beschaffenheit in sich begreife.

Beim ersten Überblicken dieser mannigfachen Anschauungen und Lehrmeinungen wird man sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß die Aufstellung einer von der

---

[1] Comm. in Summ. theol. p. 3, q. 62, a. 2.
[2] In Sent. IV, d. 1, q. 3, a. 2.
[3] De sacr. in gen. disp. 7, q. 62, a. 4, sect. 3.
[4] De sacr. in gen. disp. 4, sect. 3, n. 21 ff.
[5] De sacr. in gen. q. 4, a. 1. [6] De sacr. d. 4, dub. 9.
[7] De sacr. d. 3, a. 4 f.
[8] De sacr. in gen. Synopsis praelect. (Liber manuscriptus), Oenip. 1888, thes. 15.
[9] Lehre von den heiligen Sakramenten I, Münster 1894, 71.
[10] Die heiligen Sakramente I, Freiburg 1897, 97.

gratia virtutum et donorum verschiedenen heiligmachenden Gnade, welche allenfalls, je nach den in Betracht kommenden Sakramenten, besondere Wesensmerkmale aufwiese, nichts anderes darstellt als den ersten, noch primitiv-ungeschickten Versuch, die Existenz einer Vielzahl von Sakramenten dem Verständnisse näher zu bringen. Derselbe, welcher das eine übernatürliche Leben durch mehrere und verschiedene Lebensformen begründen will, hat keinen andern als dogmengeschichtlichen Wert.

Veraltet und innerlich unhaltbar scheint aber auch die streng thomistische Position, welche die Spezialgnaden der sakramentlichen Hebdas durch Annahme besonderer, aus der in den Sakramenten empfangenen heiligmachenden Gnade fließender Habitus zu erklären sucht. Die seelischen Potenzen werden nämlich durch die aus der heiligmachenden Gnade abgeleiteten Tugenden und Gaben zum übernatürlichen Handeln hinlänglich befähigt und ausgebildet; und es findet sich einerseits keine besondere Potenz, welche zur Aufnahme eines derartigen Habitus geeignet wäre, wie es anderseits keinen besondern Akt gibt, welcher, der Betätigung der Tugenden und Gaben verschlossen, durch diesen Habitus ermöglicht werden sollte. Zudem könnte ein solcher Habitus, dessen Modifikationsprinzip offenbar als eine vom göttlichen Sein entitativ verschiedene, ontologisch-accidentale Form gedacht wurde, wie sich erweisen wird, nicht im strengen Sinne übernatürlich genannt werden.

Die scotistisch-nominalistische Lehre von der Identität der sakramentalen Gnade mit der Gnade der Tugenden und Gaben hingegen läßt die Existenz der sakramentalen Heilmittel unbegründet, da letztere, von den Sakramenten unabhängig gedachte Gnade aus sich dieselben heilenden Wirkungen hervorbringen könne wie jene.

Es erübrigte daher, mit den tridentinischen und nachtridentinischen Theologen die Wesensfassung der sakramentlichen Spezial- oder Unterscheidungsgnaden in dem Universalbegriff des aktuellen Beistandes unterzubringen. Allein im Laufe der Untersuchung ergab sich der übrigens in der Ent-

wicklung dieser Lehransicht selbst dogmengeschichtlich begründete Schluß, daß die fraglichen „auxilia actualia“ nicht etwa bloß diesen oder jenen göttlichen Beistand besagen, sondern daß sie sämtliche wirklichen Gnaden umfassen, welche dem einmal Getauften im Verlaufe seines Lebens zu teil werden; können doch sämtliche als Spezialgnaden zu diesem oder jenem Sakramente oder zu mehreren derselben bezogen werden. Ja noch weiter drängten die inneren Gründe: die habituelle Gnade selber als die in ihrer ersten Erteilung an das Grundsakrament der Taufe gebundene mußte, und zwar an erster Stelle, in den Rahmen der Spezialgnaden einbezogen werden. Überhaupt stellte sich heraus, daß die ganze Heils- und Gnadenökonomie der gegenwärtigen Ordnung nur sakramentalisch gedacht werden darf, d. h. daß in derselben unabhängig vom Empfange der Sakramente in re oder voto (saltem implicito), als Ursache oder (nächstem) Ziele, allgemein keine innere übernatürliche Gnade erteilt wird.

Hiermit waren wir Schritt für Schritt zu dem der scotistisch-nominalistischen Leugnung der gratia sacramentalis entgegengesetzten Pole gelangt, zur Aufstellung nämlich, daß es für den einmal in die Kirche Aufgenommenen keine andere Gnade als die gratia sacramentalis, die Spezialgnaden dieses oder jenes Sakramentes gibt.

Durch Zurückführung aller inneren übernatürlichen Gnaden (terminativ auch der gratia externa) gegenwärtiger neutestamentlicher Ordnung auf die sakramentale Ökonomie ist jedoch keineswegs, wie es wohl scheinen könnte, eine Beschränkung ausgedrückt, weder hinsichtlich der Vorsehung Gottes, dessen Geist — den Menschen zum guten Willen, d. i. zur faktischen, wenn auch vielleicht unbewußten und formell sogar nicht gewollten Unterwerfung unter die von Christus bestimmte sakramentale Heilsordnung leitend — weht, wo er will; noch dem Menschen gegenüber, welcher mit Leichtigkeit, und selbst ohne es zu ahnen — wenn er nur den demütig-gottesfürchtigen guten Willen hat —, in der Kirche und durch dieselbe sein Heil finden kann.

Wieder zu einem andern, die Begriffsbestimmung der sakramentalen Gnade berührenden Resultate hatte die Prüfung der thomistischen Habitustheorie geführt. Die inneren Bedenken gegen die Übernatürlichkeit einer geschöpflich-beschränkten, rein accidentalen Form mußten folgerichtig auf die Habitus der heiligmachenden Gnade, der Tugenden und Gaben, sowie auf die Definitionen der sakramentalen Charaktere übertragen werden. Zur Erklärung und Wahrung der Übernatürlichkeit sämtlicher schien es geboten, sie formalursächlich, d. i. dem Modifikationsprinzipe nach unmittelbar auf den Heiligen Geist zurückzuführen, dessen Wirken und Besitz allein „übernatürliches" Leben besagt.

Das Gesamtergebnis unserer Forschungen über die gratia sacramentalis läßt sich daher in folgenden zwei allgemeinen Sätzen resumieren, von welchen sich der eine auf die Extensions-, der andere auf die Wesensbestimmung derselben bezieht:

1. Die übernatürlichen Gnaden sind sakramental, d. h. unabhängig vom Empfange der von Christus eingesetzten, seiner Kirche anvertrauten, sinnlichen Heilmittel: der Sache (re) oder dem Willen (voto), wenigstens — im Falle der Unwissenheit oder unüberwindlichen Vorurteils — dem allgemeinen guten Willen nach (voto implicito), als Ursache (causativ) oder nächstem Ziele (terminativ), verleiht Gott in gegenwärtiger Heilsordnung keine übernatürliche Gnade.

Es gibt daher sakramentale und präsakramentale (zum Empfange in re oder voto vorbereitende, adduzierende), aber keine praetersakramentale übernatürliche Gnade.

2. Unmittelbare Form des übernatürlichen Lebens, und zwar des ruhenden sowohl als des betätigten, ist der Heilige Geist, d. h. die seelischen Ausstattungen des Charakters, der heiligmachenden Gnade, der eingegossenen Tugenden und Gaben sind, ebenso wie die aktuellen (unmittelbaren) Erleuchtungen und Anregungen, ihren Informationsprinzipien nach entitativ vom Heiligen Geiste nicht verschieden.

Es ist nun leicht zu begreifen, daß vom gewonnenen Standpunkte aus, wegen der überwältigenden Größe des Stoffes, eine dogmatische Abhandlung über die gratia sacramentalis im engbeschnittenen Rahmen einer Dissertation nicht durchführbar ist, da einerseits das Thema alle inneren übernatürlichen Gnaden des christlichen Lebens umfaßt, anderseits aber, der Vollständigkeit des Traktates halber, auch die auf dasselbe Ziel — die Heilung der Menschen von der Sünde und ihren Folgen — gerichteten präsakramentalen Gnaden von der Darstellung nicht auszuschließen sind. In dieser allgemeinen, unserer unmaßgeblichen Ansicht nach allein begründeten Auffassung deckt sich der Traktat über die sakramentale Gnade oder — wie er nach Eingliederung der adduzierenden, nach dem gemeinsamen Zwecke beider, trefflich genannt werden kann — *der Traktat über die heilende Gnade* mit dem Traktate „de gratia Christi".

Das Material zu diesem Traktate ward mit Rücksicht auf das vor Augen schwebende Ziel — das Wesen der heilenden Gnade zu erforschen — nach drei Quellen bzw. Hauptgesichtspunkten gesammelt und angeordnet, dementsprechend auch die Abhandlung in folgende Teile zerlegt:

I. Teil: *über die Ursachen*
II. Teil: *über das Wesen*
III. Teil: *über die Wirkungen*
} *der heilenden Gnade.*

Die folgenden Erörterungen sind einem Abschnitte des ersten Teils (getrennte, belebte und unbelebte, mittelnde Wirkursachen oder Sakramente) entnommen. Von diesen mittelnden Ursachen wirken nämlich drei, die konfigurativen oder konstitutiven Sakramente, zunächst und unmittelbar nicht zur Gnade, sondern zum Charakter. Eine vierte, und zwar das symbolische Sakrament, wirkt ebenfalls direkt nicht zur Gnade, sondern zu einer gewissen Verbindung, dem Ehebund oder Ehebande, welches ein Analogon der Charaktere ist und seinerseits moralisch die Gnade verursacht.

Es war unser stillgehegter Wunsch, den ersten Teil „über die Ursachen der heilenden Gnade“ in seiner Integrität und Vollendung zu veröffentlichen. Äußerer Umstände halber, welche das Studium mehrfach durchkreuzten und die Arbeit in die Länge zogen, mußte darauf verzichtet werden.

Die folgenden anspruchslosen Thesen bezwecken nichts anderes als die äußere Anerkennung und Verehrung dessen, der als Siegel unsern Seelen eingedrückt und verlobt, als Liebe aber — sich vollkommen erschöpfend — ihnen gänzlich mitgeteilt und vermählt ward. Im friedlich-stillen Flammen dieses den Sinagipfel christlichen Geisteslebens entzündenden „lodernden Feuers“ göttlicher Herrlichkeit sie selbst — wiewohl erst durch den Wolkenschleier irdischer Vergänglichkeit — zu schauen und innerlich aufzunehmen, sei unser Ziel, unsere unbenehmbare und höchste Befriedigung!

Möge unser Schriftchen aber auch in etwa dazu beitragen, gar so viele, die, wie wir von Herzen gern anerkennen, guten Willens sind, immerhin aber der erlösenden Gottesbraut äußerlich noch fernstehen, nach Ablegung altererbter persönlicher Vorurteile, jetzt, wo tiefer getrennt denn je eine Welt der Liebe und eine Welt des Hasses des Entscheidungskampfes harren, zur Einheit des mystischen Christus, zur Kirche, der sie ja doch innerlich und in Wahrheit — oft sogar mit dem unaustilgbaren Siegel des Allerhöchsten — angehören, auch äußerlich und nominell zurückzuführen. Welch eine Ernte, welch eine Erstarkung, welch ein Versöhnungsfest im Reiche Gottes auf Erden!

Mülhausen i. E., an der Vigil von Weihnachten 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Drittes Kapitel.

Erstes Kapitel.

Das Wesen des sakramentalen Charakters in der Taufe, Firmung und Priesterweihe.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß drei Sakramente: Taufe, Firmung und Weihe, dem Empfänger einen Charakter einprägen, suchen wir nachzuweisen, daß dieser Charakter seiner Formalursache nach nicht in einer von Gott gewirkten und vom göttlichen Sein verschieden gedachten, prädikamental accidentellen Form (qualitas) bestehe, sondern im Heiligen Geiste selbst, und zwar insofern er als aufgeprägtes, göttliches Siegel in unaussprechlicher Weise die Seele (in ihren Potenzen) berührt und Christo als dem Gott-Menschen, Gott-König und Gott-Priester ähnlich macht.

Über den Charakter ist folgendes lehramtlich definiert und Glaubenssatz: 1. daß durch drei Sakramente: Taufe, Firmung und Weihe, der Seele ein Charakter eingeprägt wird; 2. daß dieser Charakter ein geistiges und unauslöschliches Zeichen ist; 3. daß die Unwiederholbarkeit genannter Sakramente auf den Charakter zurückzuführen ist. S. q. d. in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s.“ [1]

Die angeführten Glaubenslehren zugrunde legend, fragen wir uns nach dem Wesen dieses Charakters bzw. dieser Cha-

---

[1] Conc. Trid. sess. 7 de sacr. in gen., can. 9. — Schon früher hatte das Florentinum im Dekrete Eugens IV. an die Armenier übereinstimmend festgestellt: „Inter haec sacramenta tria sunt, baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, i. e. spirituale quoddam signum caeteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.“

raktere, weil dieselben zur heilenden Gnade, wie sich ergeben wird, in innigster Beziehung stehen und daher auch zur Bestimmung ihrer Natur und Ausdehnung von Belang und Wichtigkeit sind.

Dieses Wesen ist in sehr verschiedener Weise erklärt und bestimmt worden. Ein sakramentaler Charakter im Sinne einer „qualitas creata“ war noch Hugo von St Viktor, dem Lombarden, Abälard und Zeitgenossen gänzlich unbekannt[1]. Alexander von Hales hält ihn für ein geistiges Licht, welches die Seele des Menschen erleuchte, aber von geringerer Ordnung als die Gnade sei[2]. Wilhelm von Auxerre erblickt in ihm eine passibilis qualitas animae, indem die Seele durch den Charakter in ähnlicher Weise erhellt werde wie die Luft durch das Licht der Sonne[3]. Thomas und die Thomisten bestimmen denselben näher als potentia[4],

[1] Siehe Hahn, Lehre von den Sakramenten, Breslau 1864, 304 ff.

[2] Sent. IV, q. 8, m. 1, a. 1. Character videtur esse quoddam lumen spirituale, sed diminutum respectu gratiae; et istud lumen dicitur esse signaculum animae vel quo signatur anima secundum illud, quod dicitur: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, signatum, inquam, generaliter per naturam, et specialiter per sacramenta divina, specialissime per dona Spiritus Sancti gratuita. — Character, quem sc. imprimit, character increatus interius operans. — Alex. v. H. unterscheidet sonach bereits zwischen einem character increatus und einem character creatus, welch letzteren die Standessakramente einprägen.

[3] Sent. IV, tr. 3, c. 2, fol. 9. Ad illud, quod quaesitum est, cuiusmodi qualitatis sit character, dicimus, quod, sicut claritas vel illuminatio aëris est passio vel passibilis qualitas ipsius aëris, ita character ille, cum sit illuminatio, passibilis qualitas est animae et est illuminans sinderesim. Facilius enim videret sinderesis per characterem illum, quid faciendum et quid non, quam si non haberet characterem illum.

[4] Sent. IV, d. 4, q. 1, a. 1. Apparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est, qua possumus aliquid simpliciter; habitus autem, quo possumus illud bene vel male; quia sacerdos potest conficere bene vel male, non potest esse, quod qualitas, super quam fundatur relatio characteris, sit habitus, sed magis potentia. — Vorsichtiger und mit gewisser Einschränkung drückt er sich 3, q. 63, a. 2 aus: Sicut virtus, quae est in sacramentis, non est in genere per se, sed per reductionem, eo quod est quiddam fluens et incompletum: ita etiam character non proprie est in genere vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis (d. h. zur potentia).

Bonaventura, die meisten Skotisten und Molinisten als habitus [1]. Durandus wollte im Charakter bloß eine relatio rationis erkennen [2] und stellte damit die Realität desselben in Abrede. Gabriel Biel endlich bezeichnet ihn unter Vorbehalt (wir werden später erfahren warum) als eine forma absoluta de genere qualitatis im allgemeinen, ohne auf die species einzugehen [3].

Duns Scotus selbst jedoch enthält sich im Gegensatze zu obigen des Versuches, den Charakter in die eine oder andere Spezies der Qualität einzupassen, „quia, si ratio non potest haberi, per quam demonstretur esse, multo minus, per quam demonstretur esse in tali vel in tali genere [4]. Immerhin bevorzugt Scotus die Meinung, daß der Charakter ein habitus sei.

Es ist nun nicht zu verkennen, daß nach der allgemeineren, wiewohl keineswegs unangefochtenen [5], scholastischen Auffassung, welche bis auf unsere Tage maßgebend geblieben ist, der Charakter seiner Formalursache nach in einer vom Heiligen Geiste gewirkten, von demselben entitativ verschiedenen, immerhin jedoch realen und physischen, dem geistigen Gebiete angehörenden, übernatürlichen Seinsbestimmtheit bestehe, welch letztere nach dem Vorgange des hl. Thomas auf die Kategorie der Qualität zurückgeführt wird [6].

---

[1] Bonav. Sent. IV, d. 6, p. 1, a. 1, q. 1; Suarez, De sacr. d. 11, s. 2, n. 5; s. 3, n. 12.

[2] Sent. IV, d. 4, q. 1, § 11. [3] Ebd. d. 6, a. 1, concl. 3.

[4] Ebd. d. 6, q. 9, sch. 2; vgl. ebd. q. 6, wo über den Taufcharakter gehandelt wird. — Die vom hl. Thomas von Aquin aus Dionysius, Augustin und Joh. Damascenus beigebrachten Belegstellen weist Scotus zurück. — Siehe Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters I 471 ff.

[5] Mehrere einschlägige Stellen aus B. de Medina, Soto, Morinus u. a. werden als formell die Gnade betreffend in der Abhandlung über das Wesen der Gnade ihren Platz finden. Vorläufig verweisen wir nur auf des letztern Werk: De administratione sacr. paenitentiae l. 8, c. 7. Die Überschrift zu diesem Kapitel lautet: Scholastici plurimi et celeberrimi referuntur, qui affirmant mille supra centum annis totam habituum infusorum doctrinam in ecclesia ignoratam fuisse . . . etc.

[6] Vgl. Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten I, Münster 1894, 98. Gihr, Die heiligen Sakramente I, Freiburg 1897, 112. Kirchenlexikon III² 70.

Die scharfe Kritik eines Duns Scotus und dessen Schule hat nun unseres Erachtens schon längst bekundet, daß ein spekulativ also gefaßtes und definiertes, übernatürliches Sein mit Bestimmtheit nicht nachgewiesen werden könne, ansonst hätten nicht der Doktor subtilis und so viele andere, immerhin hervorragende Theologen, sich der Beweiskraft der vorgebrachten Gründe verschließen können.

Lorinser, dessen Inaugural-Dissertation sich mit dem Charakter beschäftigt, bemerkt über die Bestimmung des Wesens desselben, es sei eine gar schwierige Frage „neque umquam futurum esse ut certum aliquid exploratumque de hac re affirmari possit". Es sei weit entfernt, daß der Streit hierüber selbst unter nüchternen und christlichen Männern abgetan sei [1]. Es wäre auch unnütz, hierüber zu streiten, fügt er hinzu, wenn etwa in der Philosophie Meinungsverschiedenheiten obwalteten. Folgt sodann der bemerkenswerte Satz: „Neque nos tanta certitudine, cui nullo modo possit subesse error, nostram philosophiam veram esse, si sani sumus, persuadere nobis possumus . . . oleum et operam perdidimus, si philosophia ista, quod fieri tamen potest, non conveniat cum vero." [2]

Obschon wir nun weit davon entfernt sind, die großen Vorzüge der sokratisch-attischen Philosophie, dieser alterprobten „ancilla theologiae", zu verkennen, so scheint es doch verfehlt, in Anlehnung an dieselbe eine von Gott entitativ verschiedene, trotzdem aber im strengen Sinne übernatürliche Seinsordnung zu fingieren und die Kategorien, in welche der Stagyrite das

---

[1] Lorinser, De charactere sacramentali, Opolii 1844, 73 ff. — Der Verfasser, der irrtümlicherweise Scotus als Autorität für die Charakterlehre in seinem Sinne zitiert, begeht eine kleine Vergewaltigung, wenn er in dessen oben verzeichnetem Texte esse = essentia setzen will.

[2] Man vergleiche noch: Migne, Dictionnaire de théologie dogmatique I (1850) 668, allwo das Endurteil über das Wesen des Charakters lautet: Il faut se borner à croire ce que l'Église enseigne, renoncer à l'ambition de comprendre ce qui est incompréhensible, et d'expliquer ce qui est inexplicable. (Dasselbe findet sich wörtlich in der Encyclopédie méthodique, Théologie I, Padoue 1788, 259.)

natürliche Sein zerlegte, auf das Gebiet des rein Übernatürlichen zu übertragen, als ob jene Ordnung, welche in jeder Hinsicht über das Erschaffene zu stehen kommt, einer ontologisch begründeten Einteilung, und zwar noch der nämlichen wie dieses, unterworfen wäre [1].

Über das Wesen des Charakters ist noch keine Glaubensentscheidung gefallen. Der gelehrte Jesuit Sforza Pallavicino, der Nachfolger de Lugos auf dem Lehrstuhle der Dogmatik, erwähnt in seiner Geschichte des tridentinischen Konzils, daß von den Theologen in Privatdisputationen über die Natur des Charakters verhandelt worden sei, und schließt sodann wörtlich: „Bei derartigen Gegenständen gehört die Frage nach dem Sein zur Glaubensgewißheit, die Frage nach dem Wesen zur Übung des Verstandes.“ [2]

Um nun in einem so schwierigen Probleme, bezüglich wessen das kirchliche Lehramt eine Entscheidung nicht getroffen, zu möglichst klaren und bestimmten Begriffsfassungen zu gelangen, scheint es vorab notwendig, im Charakter ein doppeltes Prinzip zu unterscheiden: das materiale (als materia metaphysica gedachte), welches die Seele ist bzw. näher ausgedrückt, deren Potenzen [3], insofern dieselben in der Bezeichnung eine gewisse Modifikation oder vielmehr Qualifikation erleiden; oder mit einem Worte: das Charakterisierte (subiectum characteris), und das formale, nämlich jenes „etwas“, wodurch zunächst, unmittelbar und wesentlich die Seele in diesen ihren Vermögen zu einer gezeichneten konstituiert oder qualifiziert wird: das Charakterisierende [4]. Beide Prin-

[1] Zur näheren Orientierung mag von Interesse sein das großartig angelegte Werk des Spaniers Johann Martinez de Ripalda S. J., De Ente supernaturali disputationes (zuletzt Paris 1871—1873, 9 Bde).

[2] Storia del concilio di Trento l. 9, c. 5. In tali materie, il se è, appartiene a certezza di fede: il che è, ad esercizio d'ingegno (2. Aufl. lat. von P. Giattini, Aug. Vindel. 1769, ebd.).

[3] Nach S. Thom. 3, q. 63, a. 4.

[4] Charakterisiertes und Charakterisierendes sind indes ungenaue Ausdrücke, weil unter ersterem auch die entfernte Materialursache bzw. das Subjekt, unter letzterem aber die Wirkursachen des Charakters verstanden sein könnten.

zipien in ihrer Vereinigung gedacht, und nicht etwa die losgelöste Form, was wir mit Rücksicht auf die folgenden Ausführungen nachdrücklichst hervorheben, auch nicht die Materialursache allein, bilden den Charakter.

Von der Form jedoch, an welche sich zur Bestimmung der Ursächlichkeit des Charakters der sakramentalen Gnade gegenüber unser besonderes Interesse knüpft, sagen wir, daß dieselbe ontologisch kein prädikamentales Accidens, mithin auch keine Qualität im Sinne der Kategorienlehre, daher weder Habitus noch Potenz, überhaupt kein vom Wesen Gottes in der Person des Heiligen Geistes reell verschiedenes, erschaffenes, eduziertes, emaniertes oder irgendwie hervorgebrachtes Sein besage.

Wir suchen unsere Ansicht in folgenden Thesen darzulegen und zu begründen.

Erste These. **Ein vom Wesen Gottes reell verschiedenes, erschaffenes oder irgendwie unter Beteiligung sekundärer Ursachen hervorgebrachtes Sein, welches einfachhin (simpliciter) übernatürlich wäre, ist nicht möglich. Also existiert es nicht.**

1. Die Unmöglichkeit ergibt sich aus der Exklusivität der in die Definition gezogenen Begriffe. Die Begriffe oder Notionen, welche sich gegenseitig ausschließen, sind „einfachhin übernatürlich“ und „hervorgebracht“ bzw. „prädikamentalaccidentell“.

Übernatürlich nach etymologischer Ableitung ist die Eigenschaft eines Subjektes, „über“ die „Natur“ zu sein. Nun ist freilich der Ausdruck Natur von sehr allgemeiner Art und diente von jeher sowie auch dessen fremdsprachliche Äquivalente (natura, φύσις, prakriti) zur Bezeichnung verschiedener Begriffe, von welchen manche augenscheinlich erst dem philosophischen Denken und dessen Gegensätzen entsprungen sind[1]. Nach Eisler ist Natur „der Inbegriff sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände und Veränderungen der Außenwelt“. Unter Natur eines Dinges verstehe man aber auch „dessen innere Beschaffen-

[1] Vgl. Dr Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, Berlin 1899, 490 ff.

heit oder dessen Wesen" [1]. Der hier zunächst maßgebende theologische Sprachgebrauch nimmt das Wort in letzterem Sinne. Dementsprechend besagt „natürlich" etwas, das entweder zum Wesen einer Sache gehört oder doch in demselben seinen Grund hat oder haben kann. Übernatürlich hingegen ist jenes Höhere, Vollkommenere (über), das weder zum Wesen einer Sache gehört noch in demselben seinen Grund hat oder haben kann [2].

Näher bestimmt ist daher das Übernatürliche eine Vollkommenheit, die weder das Wesen der Sache, in welcher sie sich findet, ausmacht, noch auch notwendigerweise aus demselben folgt, noch von einer solchen Sache im einzelnen, oder einer Mehrzahl bzw. der Gesamtheit der betreffenden Dinge (Objekte), sei es zur einfachen, sei es zu einer besonderen und vollkommeneren Existenzweise oder Betätigung, erfordert werden kann [3]. Resumiert und in scholastischer Prägnanz läßt sich wohl auch sagen: supernaturale est id quod superat vires activas et exactivas naturae cuiusvis, d. i. was natürliche Ursachen weder hervorbringen noch als Komplement erheischen können [4].

---

[1] Eisler a. a. O. 490.

[2] Vgl. J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, Münster 1854, 4 ff. Palmieri, Tract. de gratia divina actuali thes. II, n. 3, Galopiae 1885. Ders., Tract. de Deo creante thes. XXXI. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik II, Freiburg 1878, 242, Nr 596.

[3] Vgl. Straub S. J., De hominis creatione etc. Synopsis praelect. Liber in usum priv. audit. ordinatus, Oenip. 1891, Thes. 12, S. 195 . . . supernaturale . . . perfectio ea existimanda est, quae neque naturam rei, cui inest, ullatenus constituat, neque ex natura illa necessario consequatur, neque a natura vel collegio naturarum, ne ipsae earumque vires frustra exstent, modo ullo exigatur, i. e. neque ut terminus efficientiae naturae cuiusvis creatae, neque ut complementum capacitatis, neque in determinata specie tantove individuorum numero, neque in ipso etiam genere: hinc supernaturale breviter dici potest perfectio naturae indebita. — Cf. eiusdem: De gratia divina. Syn. prael. (in usum priv.), Oenip. 1892, Thes. 3, S. 14. — Scheeben a. a. O. Nr 597 ff.

[4] Siehe „supernaturale" im Lexicon scholasticorum verborum, auct. Ios. Zamae Mellinio (Summa theol. ed. IV. Taurinensis, tom. VI, Appendix).

Wenn nun eine solche Vollkommenheit jedem nicht nur wirklichen und hervorgebrachten, sondern auch möglichen und hervorzubringenden Wesen oder Wesenskomplexe, mithin den in den scholastischen Begriff natura naturata fallenden Dingen überhaupt unzugehörig ist, so wird dieselbe simpliciter oder einfachhin übernatürlich genannt.

„Accidentell" hingegen ist die Eigenschaft, accidens zu sein. Accidens (συμβεβηκός) heißt nach Eisler „jedes Merkmal eines Dinges, das nicht in dessen Natur begründet, sondern nur aus dessen Zusammensein mit bestimmten anderen Dingen sich an ihm zeigt und daher wechselnd ist, zu dem Dinge bloß hinzukommt (accedit)[1]. Aristoteles definiert Accidens als das, was sich an etwas findet und von ihm giltig ausgesagt werden kann, aber weder notwendig noch meist (οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ)[2]. In des Boëthius Übersetzung ist Accidens „quod adest et abest praeter subiecti corruptionem"[3]. Gleichwertig sind jene anderen Definitionen: „accidens est extrinsecus se habens ad rei substantiam (Avicenna, Prantl)[4]; „id, quod abesse vel adesse potest salva rei essentia"[5].

In diesem allgemeinen Sinne läßt sich nun freilich „accidentell" mit streng oder einfachhin „übernatürlich" sehr wohl vereinbaren. Denn auch die streng übernatürliche Form ist nicht in der Natur des Subjektes begründet, sie ist (wiewohl nicht in sich oder intrinsece) wechselnd und hinzukommend; sie wird zwar giltig, aber keineswegs notwendig noch meist (wenigstens nicht im Sinne des Stagyriten) vom Subjekte ausgesagt; ihre Anwesenheit oder Abwesenheit läßt das Wesen unberührt.

Um daher jeder Verwechslung von Anfang an vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung „Acci-

---

[1] Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe und Ausdrücke 10.
[2] Ebd.
[3] Ebd. — Vgl. S. Thom. 3, q. 2, a. 6 ad 2.
[4] Bei Eisler a. a. O.
[5] Quaestionum dialecticarum libri tres (privato usui adcom.), Oenip. 1888, 25.

dens“ (mithin auch das Derivat „accidentell“) in einem doppelten Allgemeinsinne gebraucht wird. In der Dialektik designiert dasselbe (als praedicabile oder κατηγορούμενον) eine gewisse Weise (modus), einen Begriff von einem anderen auszusagen, und wird dem „proprium“ (ἴδιον) gegenübergestellt. Auf die nähere Bestimmung dieses modus beziehen sich zunächst obige Definitionen. Mit dem Accidens in diesem dialektischen oder logischen Sinne hat sich indes gegenwärtige Abhandlung nicht zu befassen.

In der Metaphysik hingegen bezeichnet „Accidens“ eine bestimmte, den neun letzten Kategorien (praedicamenta, κατηγορίαι) gemeinsame Weise des Seins, jene nämlich, welche der Substanz, dem „esse non in alio“ entgegengesetzt ist. Nicht jedes Sein jedoch, welchem irgendwie das „esse in alio“ zukommt, ist metaphysisches oder prädikamentales Accidens, sondern nur jenes, dessen „inesse“ auch wirklich den durch die streng kontradiktorische Auffassung gegebenen Bedingungen entspricht. Diese Bedingungen, nach den durch ihre Klarheit ausgezeichneten Innsbrucker philosophischen Heften, sind: primo quidem, ut ad subiectum quoddam iam in se completum accedat adeoque non constituat subiectum suo accessu tamquam pars eius; deinde, ut in hoc subiecto inhaereat ita, ut ipsum afficiat vel modificet, i. e. sit forma, qua subiectum hoc vel illud sit vel constituatur (accidentaliter); demum, ut a suo subiecto dependeat in suo esse, nec separatum a suo subiecto (naturaliter) exsistere possit. Quae omnia continentur hac accidentis vulgata definitione: accidens est ens, cui convenit esse in alio [1]. Auf die an dritter Stelle gegebene Erläuterung, daß das Accidens in seinem Sein (innerlich) von seinem Träger abhängen müsse und getrennt von demselben (natürlicherweise) nicht existieren könne, legen wir besonderen Nachdruck.

Damit stimmt, daß Thomas von Aquin bei Behandlung der eucharistischen Accidentien die Bestimmung „ens

[1] Quaestionum metaphysicarum libri quinque (privato usui adcom.), Oenip. 1889, 120.

in subiecto" als unzulängliche Definition zurückweist und dafür, als zur Bezeichnung der Quiddität oder des Wesens des Accidens maßgebend, den Wert einsetzt: „cui competit habere esse in subiecto". Die innere Hinordnung zum Subjekte, „aptitudo ad subiectum", ist mithin nach Thomas [1] das eigentliche Wesensmerkmal des Accidens. Von dem ontologischen, prädikamentalen Accidens sind daher auch die folgenden näheren Bestimmungen des Heiligen zu verstehen: non est ens, sed entis [2]; est ens, verum, et bonum, ut quo, non autem ut quod [3]; non excedit suum subiectum secundum esse [4]; individuatur, numeratur et distinguitur secundum suum subiectum [5]; potest (accidens) esse subiectum accidentis per substantiam [6]; causatur a subiecto in triplici genere causae (sc. materialis, quodammodo activae, et finalis) [7]. Hierher ist auch jene bekannte Definition bei Boëthius zu beziehen: „accidentis esse est inesse." [8]

Dieselbe Fixierung und Ausscheidung, die wir beim Accidens vorgenommen haben, betrifft nun selbstverständlich auch die besonderen Kategorien desselben, zumal die Qualität, insofern dieselbe nichts anderes ist als ein metaphysisches Accidens, welches die Substanz sowohl dem Sein als dem Wirken nach vollendet und vervollkommnet [9]; ferner die auf das Wirken sich beziehenden Unterarten derselben: die Potenz und den Habitus, so daß im philosophisch-theologischen Sprachgebrauche nur uneigentlich Qualität (bzw. Potenz, Habitus) genannt werden kann, was nicht eigentlich Accidens im prädikamentalen Sinne ist.

---

[1] S. Thom. 3, q. 77, a. 1 ad 2.

[2] Ebd. 1, q. 5, a. 5 ad 2; 1, q. 90, a. 2 c; 1 2, q. 55, a. 4 ad 1; 1 2, q. 110, a. 2 ad 3; 3, q. 11, a. 5 ad 3; 3, q. 77, a. 1 ad 4.

[3] Ebd. 1 2, q. 55, a. 4 ad 1. [4] Ebd. 1, q. 115, a. 1 ad 5.

[5] Ebd. 1, q. 29, a. 1 c; 1, q. 39, a. 3 c.

[6] Ebd. 1, q. 77, a. 7 ad 2 u. a.

[7] Ebd. 1, q. 77, a. 6 ad 2.

[8] In Isagog. Porphyr., cap. De accid.

[9] Albertus Magnus (Praedic. c. 1); bei Frick S. J., Ontologia, Freiburg 1894, 139.

Nach Vorausschickung der notwendigsten Erläuterungen können wir zur weiteren Beweisführung übergehen.

Das fragliche, vom Wesen Gottes reell verschiedene, aus nichts oder irgendwie aus etwas Präexistierendem hervorgebrachte Sein, welchem die Übernatürlichkeit zugesprochen wird, wäre in seiner Ordnung entweder „per se stans“ (Substanz) oder „non per se stans“ (Accidens). Jede dritte oder weitere Möglichkeit ist ausgeschlossen, da Substanz und Accidens in der gegebenen Bedeutung sich nach Bejahung und Verneinung ausschließen. Insonderlich läßt sich nicht sagen, jenes angeblich Übernatürliche sei keines von beiden, weil jedes hervorgebrachte Sein, mithin alles Nichtabsolute beständigen Veränderungen unterworfen ist, und es daher demselben unbenehmbar eigen ist, entweder Träger (Subjekt) dieser Veränderungen zu sein oder das den Träger Verändernde (Accidens).

Gesetzt also ersteres, jenes Sein wäre Substanz, so gehörte dasselbe als Wesen oder Wesensteil zu den notwendigen Attributen eines Dinges, so daß solches ohne jenes „Übernatürliche“ nicht denkbar wäre und nicht existieren könnte. Dadurch aber würde es eben aufhören, übernatürlich zu sein, weil es zum Wesen bzw. zu den notwendigen Postulaten eines Dinges gehört[1].

Gesetzt aber letzteres, jenes Sein wäre Accidens, so hat dasselbe eine innere, von seinem Begriffe und seiner Existenz untrennbare Beziehung zu einer Substanz derselben Ordnung, durch welche es logisch und ontologisch bedingt wird, d. h. ohne welches es nicht gedacht werden und — wenigstens ohne stellvertretend supplierendes Eingreifen der causa prima — nicht existieren kann. Jener Substanz indes wäre besagtes Accidens natürlich, weil es seinem Begriffe und seiner Existenz nach von derselben abhängig ist; es könnte also überhaupt nicht, zum mindesten aber nicht „einfachhin“ übernatürlich sein. — Mit anderen Worten: die Substanz ist begrifflich und

[1] Vgl. oben S. 7 die Definition von „übernatürlich“.

sachlich vor ihrer accidentalen Bestimmtheit. Eine ontologische Ordnung, in welcher eine Substanz, ein „esse per se stans“ nicht möglich ist, kann auch kein „esse non per se stans“, kein Accidens aufweisen, weil letzteres in innerseinlicher Abhängigkeit von einem Träger, einem „ens per se“ steht, welches in gegebener Voraussetzung weder existiert noch überhaupt existieren kann. Eine derartige Ordnung bleibt daher eine Fiktion.

Man wird einwenden, es sei nicht notwendig, daß eine Substanz derselben Ordnung subsistiere, es genüge, daß irgend ein Träger, wenn auch untergeordneter Natur, vorhanden sei.

Ob jedoch eine derartige Subsistenzunterstellung von einer Ordnung des Seins in eine andere möglich ist? Unserer Unmaßgeblichkeit nach und soweit wenigstens Accidentien geistiger Beschaffenheit in Frage kommen, keineswegs. Jene substituierte Substanz wäre, weil verschiedener (wenn auch geistiger) Seinsordnung angehörend, Prädikationssubjekt einer Natur, deren Subsistierungsvermögen dem fraglichen Accidens in keiner Weise entsprechen würde; denn dieses Accidens ist besagter untergeordneter Natur weder eigen (proprium) noch unter gewissen Bedingungen zukommend (commune). Das Subsistierungsvermögen einer Natur metaphysischen Accidentien gegenüber erstreckt sich aber nachweisbar nicht über die durch die gegebene Eigenart gezogenen Vervollkommnungsgrenzen und Ansprüche derselben.

Will man sich aber auf den Standpunkt versteifen, daß die causa prima das mangelnde Subsistierungsvermögen ersetze, so räumt man zugleich selbst ein, daß die besagte untergeordnete Natur bzw. Substanz Träger jenes Accidens nicht ist und nicht sein kann.

Und selbst zugegeben, daß irgend welche Subsistenzunterstellung möglich wäre, sollte alsdann das fragliche, wesensfremde Accidens Anspruch auf Übernatürlichkeit erheben können? Mit nichten; es erschiene zwar dem Wesen seines Trägers gegenüber als übernatürlich (praeternaturale), aber keineswegs „einfachhin“ und in Bezug auf jede bestehende

oder mögliche Substanz. Denn die von seiner Definition und seinem accidentalen Sein nicht zu trennende „aptitudo ad subiectum“ [1], und zwar die aptitudo zu einem Subjekte derselben Ordnung, von welchem es logisch und ontologisch bedingt ist und als wessen Seinsakt es zunächst gedacht werden muß, würde es immerfort in jener Ordnung „natürlich“ erscheinen lassen.

2. Der Widerspruch zwischen Übernatürlichkeit einfachhin und metaphysischer Accidentalität erhellt des weiteren aus den vom hl. Thomas geltend gemachten, zum teil im Begriffe selbst des Accidens liegenden Seinsbeschränktheiten desselben [2]. Wie soll es beispielsweise ein bonum simpliciter supernaturale geben, das zwar bonum ut quo, keineswegs aber bonum ut quod ist? Und ist ferner ein derartiges Gut denkbar, welches nach seinem Subjekte individualisiert, gezählt und unterschieden würde?

Offenbar könnte ein Gut, das diese Mängel aufwiese, keine unendliche Vollkommenheit vermitteln, weil es selbst — auch als bonum ut quo — nicht unendlich ist, da der Seinsinhalt desselben mit seiner Existenz nicht zusammenfällt, und an demselben die Potenzialität der Aktualität vorausgeht.

Wenn aber besagtes Gut keine unendliche, sondern eine beschränkte Vollkommenheit vermittelt, so ist eine Natur, eine Substanz — und müßten dieselben auch noch so erhaben und vollendet sein — denkbar, von welchen dieses Gut, sei es zur einfachen, sei es zur höheren oder höchsten Existenz- oder Betätigungsweise schlechthin revindiziert würde. Jener Natur, jener Substanz wäre freilich dieses Gut natürlich, nicht übernatürlich.

Aus dem bisher Gesagten hat sich ergeben, daß kein erschaffenes, von Gott aus nichts hervorgebrachtes Sein einfachhin übernatürlich genannt werden darf. Um so weniger könnte

[1] S. Thom. 3, q. 77, a. 1 ad 2: . . . non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab iis definitio accidentis, quae est aptitudo ad subiectum, quae semper manet in iis, non actualis inhaerentia . . .

[2] Siehe oben S. 10.

dieser Vorzug von einem irgendwie eduzierten oder emanierten Gute bzw. Accidens im Ernste ausgesagt werden. Denn eduziert werden bzw. emanieren kann nur jene Seinsbestimmtheit, welche bereits ursächlich in ihrem Subjekte vorhanden und daher demselben durchaus nicht übernatürlich ist.

Will man sich nun aber der Beweiskraft der angeführten Argumente entziehen, indem man, wie anscheinend Suarez, sich auf den Standpunkt stellt, daß das Übernatürliche einfachhin, als jenes Gut, welches die gesamte Konstitution der Naturwesen überholt, zur göttlichen Ordnung zu beziehen sei, während das supernaturale secundum quid (das praeternaturale) in die natürliche Ordnung eingeschaltet werden müsse, so ist dies — selbstverständlich insoweit die reinen Formalprinzipien und nicht etwa deren Materialursachen in Betracht kommen — ganz unserer Anschauung entsprechend, bietet aber sofort die Prämisse zu neuer Folgerung.

Denn wenn in Wirklichkeit, wie alsdann eingeräumt wird, das bonum simpliciter supernaturale in der göttlichen Ordnung liegt, wie läßt sich dann anderseits behaupten und mit jener Aufstellung vereinbaren, daß ontologisch zu jener Ordnung gehörende Formen erschaffen, also aus nichts hervorgebracht werden? daß dieselben folglich dem Sein nach nicht immer bestanden haben? daß es Accidentien seien, welche ohne Materialursache nicht einmal hervorgebracht werden, geschweige denn existieren können?[1] Kann die göttliche Natur, das absolute Sein, als Qualität, Habitus oder Potenz, überhaupt als eine in sich zufällige, weder aseische noch selbst perseische Form, deren esse „inesse“ ist, gedacht werden? Niemand gesunden Sinnes und am wenigsten eine Zierde der Gottesgelehrtheit wie Suarez würde dieses aufrecht halten. In Gott gibt es keine Accidentien, Gott ist nicht Substanz. Das göttliche Sein ist schlechthin unteilbar; was dieses Sein nicht ist, ist nicht göttlich und gehört daher nicht zur göttlichen Ordnung.

---

[1] Franc. Suarez, Tract. de gratia Dei, proleg. III, c. 3; ebd. l. 6, c. 1 ff; ebd. l. 8, c. 2.

Weil jedoch die übernatürlichen Formen ontologisch zur göttlichen Ordnung gehören, sind sie keine Accidentien.

Somit kann sich die eingangs erwähnte Bestimmung „quod cuivis naturae creatae indebitum est" nicht auf ein irgendwie, wenn auch unmittelbar von Gott selbst hervorgebrachtes und daher von ihm verschiedenes Sein beziehen, sondern nur auf das göttliche Wesen selbst. Eine übernatürliche, prädikamental-accidentelle Form ist ein Widerspruch in sich selbst.

Zwischen Gott und Natur, zwischen Unerschaffenem und Erschaffenem, zwischen Absolutem und Bedingtem gibt es keine Mittelordnung; jenes kann für uns niemals natürlich, dieses niemals schlechthin übernatürlich werden. Alles, was Gott unmittelbar oder mittelbar hervorgebracht hat und hervorbringt, Perseïsches und Aperseïsches, ist in seiner Art und Ordnung natürlich, in Beziehung zu anderen Arten und Ordnungen außernatürlich, er allein ist einfachhin übernatürlich.

Kurz: eine der Seele angewirkte oder eingegossene Qualität von prädikamental-accidentellem Sein kann nicht übernatürlich, und daher die Charakterform — weil sie übernatürlich ist — keine der Seele angewirkte oder eingegossene Qualität sein.

Die Beweiskraft der obigen Argumente erstreckt sich selbstverständlich auf die Begriffsbestimmungen der Gnade, der Tugenden und Gaben.

Zweite These. Selbst wenn eine irgendwie hervorgebrachte, ihrem Wesen nach einfachhin übernatürliche, metaphysisch-qualitative (qualifizierende) Form möglich wäre, so könnte dieselbe immerhin nicht Formalursache des sakramentalen Charakters sein.

1. Gott hat die Menschen berufen „gleichgestaltet (συμμόρφους) zu werden dem Bilde seines Sohnes, damit er sei der Erstgeborne unter vielen Brüdern" [1]. Der Menschensohn als solcher wurde daher nicht als isolierte Theophanie, als eine in sich abgeschlossene Offenbarung der Gottheit und Mitteilung derselben an das menschliche Vernunftgeschöpf, sondern,

[1] Röm 8, 29.

wie gesagt, als „Erstgeborner unter vielen Brüdern“, als Grundstein eines großen Gebäudes[1], als Haupt eines Körpers (Organismus) und einer Gesamtzahl[2] durch ewigen Ratschluß Gottes vorhergewollt und vorausbestimmt. Also sollte erfüllt werden die Lust der spielend den Weltenkreis ordnenden, unendlich liebevollen Weisheit „bei den Menschenkindern zu sein“[3].

Christus bedarf daher seiner Vorausbestimmung nach des Abschlusses, der Vollendung, d. i. des πλήρωμα[4]. Denn „Haupt“, „Grundstein“, „Eckstein“ u. a. sind relative Begriffe bzw. symbolische Bezeichnungen, welche eine Ergänzung (durch den Körper, das Gebäude) erheischen; auch kann niemand „Erstgeborner (unter vielen Brüdern)“ genannt werden, es sei denn in wirklicher Inbetrachtziehung jener anderen Geschwister, welche ihm gegeben bzw. zu geben sind.

Diesen Abschluß oder dieses πλήρωμα sollen jene bilden, welche zum Ausbau des mystischen (denn nur von einem solchen kann die Rede sein) Christusleibes oder -gebäudes berufen und erwählt sind, deren Gesamtzahl die Kirche darstellt „quae est corpus eius et plenitudo eius“[5]. Daher auch das viel beliebte Bild des ehelichen Verhältnisses, um durch die gegenseitige Hinordnung der Vermählten die Beziehungen Christi zur Kirche und umgekehrt zu veranschaulichen[6]. Somit kann und muß die Kirche als eine Theophanie und ein mystischer Körper mit Christus gedacht werden, sowie sie auch vom Völkerapostel geradehin „Christus“ genannt wird[7].

Die ontologische Hinbestimmung oder physische Zuordnung zu diesem geheimnisvollen Leibe oder Gebäude, die

[1] Ps 117, 22. Is 20, 28; 49, 6. Eph 2, 18 ff. Röm 9, 39. 1 Petr 2, 5 ff.

[2] 1 Kor 12, 27. Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23. Kol 1, 18; 2, 10.

[3] Spr 8, 31. [4] Eph 1, 23.

[5] Eph 1, 23. — Vgl. Estius, Comment. in h. l.: Christus quoad omnia in omnibus sui corporis membris adimpletur. Nisi enim essent, hic quidem pes eius, ille vero manus, alius autem aliud membrum, et haec omnia propriis officiis distincta, non perficeretur Christus secundum rationem capitis, quia non haberet integrum et consummatum corpus.

[6] Eph 5, 23 ff. [7] 1 Kor 12, 12.

Eingliederung in „Christus“ wird bei dem einzelnen Menschen durch den sinnlich vermittelten, daher sakramentalen Charakter bewirkt und zum Ausdruck gebracht.

Allein so wie es am Körper verschiedene Glieder gibt, ansehnlichere und unansehnlichere, so gibt es auch am mystischen Christusleibe verchiedene Ordnungen oder Stände[1]; und weil daher die Gleichgestaltung mit Christus und Eingliederung in denselben mehr oder minder vollkommen oder umfassend sein kann, gibt es auch mehrere Charaktere, welche jedoch gegenseitig einander ergänzen, indem sie ein und dasselbe Bild Christi immer schärfer einprägen und ähnlicher und ausdrucksvoller gestalten.

Dies geschieht in der folgenden, durch die hocherhabenen Würden des Gottmenschen grundgelegten Ordnung.

Die Herrlichkeit des kommenden Erlösers offenbart sich im Alten Bunde in vier Eigenschaften oder Prädikaten, welche durch die vier lebenden Wesen (Cherubim) an dessen Thronwagen versinnbildet bzw. personifiziert werden, nämlich als menschliche, königliche, priesterliche, göttliche[2]. In diesen vier Eigenschaften ist schließlich auch der Ersehnte auf Erden erschienen, und die Geschichte des Lebens Jesu in den vier Evangelien ist nichts anderes als die Darstellung dieser vierfachen Herrlichkeit im Erdenwandel des Gottmenschen[3].

Diese vier Eigenschaften sind indes keineswegs einander koordiniert, sondern, ganz der Beschaffenheit der beiden Naturen entsprechend, ist eine jede der drei ersteren (geschöpflichen) der vierten (göttlichen) untergeordnet und von ihr im höchsten Maße geadelt, verklärt und vervollkommnet, was beim Apokalyptiker dadurch zum Ausdrucke gelangt, daß er den die Gottheit versinnbildenden Aar, ganz seiner Art nach und in Gegensatz zu den übrigen terrestrischen Gestalten als (über denselben) „fliegend“ erscheinen läßt[4].

---

[1] 1 Kor 12, 14 ff. [2] Ez 1, 5 ff (vgl. Offb 4, 7).

[3] Allioli, Das Neue Testament (kleine Ausgabe ohne Anmerkungen, Regensburg, ohne Druckjahr) VII.

[4] Offb 4, 7.

Aus den geoffenbarten vier Eigenschaften ergeben sich mithin drei Würden oder Ämter des Malach Jahve, des Gottgesandten, in welchen er auch bei seiner Erscheinung von den Magiern erkannt und durch die symbolischen Gaben verehrt wurde. Derselbe ist:

a) Gott-Mensch,
b) Gott-König,
c) Gott-Priester,

und daher: physische, ethische und satisfaktorische Aussöhnung des Menschen mit Gott, d. h. Erlöser im vollkommensten Sinne.

Diesen drei Grundwürden Jesu nun entsprechen drei Charaktere bzw. Stände, sowohl in ihm, dem erlösenden Haupte selbst, als in den durch die Sakramente ihm gewordenen Gliedern seines Leibes, den Erlösten; jedoch in jenem und in diesem in verschiedener Weise.

2. Jesus Christus, auch als Mensch, ist nämlich der natürliche Sohn Gottes. Der Grund liegt darin, daß die Sohnschaft nicht von der menschlichen Natur, sondern von deren Hypostase ausgesagt wird. Dieser einen unerschaffenen, vom ewigen Vater gezeugten Hypostase aber kommt es zu, der natürliche Sohn Gottes zu sein [1].

Auf Grund dieser natürlichen Sohnschaft ward die Menschheit Jesu, näher dessen anbetungswürdige Seele, im Augenblicke ihres Erschaffenwerdens von Vater und Logos, als einem gemeinsamen Ursprunge der Liebe, mit dem Heiligen Geiste „gesalbt" (Χριστός) [2], und dieselbe so nicht nur der Person des Logos als Sustentationsprinzips, sondern zugleich der Natur des Dreieinen im Heiligen Geiste teilhaftig. „Ich, der ich des Vaters Wort bin, gebe mir, dem Menschgewordenen,

---

[1] S. Thom. 3, q. 24, a. 4. Stentrup, Christologia (Praelect. dogm. de Verbo incarn.; pars prior) vol. II, Oenip. 1882, thes. 39, S. 677 ff.

[2] Lk 4, 18 (Is 61, 1. Dan 9, 24). Apg 4, 27; 10, 38. Hebr 1, 9 (Ps 44, 8). Vgl. Hl 1, 2. Stentrup a. a. O. thes. 77, S. 1226 ff.

den Geist und heilige mich Menschgewordenen in ihm."[1] Somit ist Christus, und zwar im denkbar vollkommensten Sinne, Gott-Mensch[2] (Immanuel)[3] und als solcher physische Aussöhnung der Menschheit mit Gott, indem er beide Naturen, die göttliche und die menschliche, in einer Person, in der engsten und unzertrennlichsten Weise verbindet.

Die Besiegelung und Weihe aber zu diesem Gottmenschentum erhielt der neue Adam formell durch die bei seiner Empfängnis, im Heiligen Geiste als Gabe erfolgte Zusicherung und Mitteilung der göttlichen Natur des Logos an die Menschheit.

Durch den Taufcharakter hinwieder, und zwar durch die in demselben vollzogene Adoption[4], werden wir Christo insofern gleichgestaltet, als auch wir durch denselben in einem wahren Sinne des Wortes die Kindschaft Gottes erlangen. Da jedoch in uns die Hypostase von der Natur nicht getrennt werden und der Logos uns nicht subsistieren kann, so vermögen wir nicht Kinder Gottes der Natur, sondern nur der Annahme nach zu sein.

Auf Grund dieser Adoption werden immerhin auch wir im Augenblicke der Wiedergeburt (der Geburt aus Gott) — soweit wir selbst als willensfreie, sittliche Wesen kein Hindernis entgegenstellen — derselben unaussprechlichen Gabe, der göttlichen Natur im Heiligen Geiste, teilhaftig: „Filii Dei nominamur et sumus."[5]

Was daher die hypostatische Union für die Menschheit Christi bedeutet, ist für uns in analoger Weise die Adoption. Ich sage „in analoger Weise"; denn durch erstere ist der Mensch Jesus der natürliche Sohn Gottes, Gottessohn mit Not-

[1] S. Athanasius, Contra Arian. or. 1, n. 46.

[2] Auf diese Grundwürde des Erlösers beziehen sich die unzähligen Schriftstellen, aus welchen hervorgeht, daß Christus wahrer Gott, und daß er wahrer Mensch ist.

[3] Mt 1, 23 (Is 7, 14).

[4] Röm 8, 15 23; 9, 4. Gal 4, 5. Eph 1, 5. — „Filii adoptionis" heißen darum die Christen auch in der Pfingstpräfation.

[5] 1 Io 3, 1.

wendigkeit; durch letztere hingegen werden wir dessen angenommene Kinder, Gotteskinder durch Wahl. Von jener auf ewig eingegangenen Union als ihrem Urtypus erhält die Adoption ihren besiegelten, unabänderlichen und ewigen Bestand.

Wie jedoch die menschliche Natur in Christus (als Prinzip des Handelns) ihrem Sein nach und innerlich, formell nicht durch die hypostatische Union, sondern durch die „Salbung" geheiligt wird, d. i. durch die Übermittlung der göttlichen Natur als Gabe an die Menschheit[1]: also werden auch wir unserem Wesen nach, formell nicht durch die im Charakter vollzogene Adoption, sondern durch die Gnade geheiligt und gerechtfertigt, indem wir gleichfalls durch dieselbe, und zwar vollständig und wie es uns zugedacht, der göttlichen Natur teilhaftig werden[2].

Unsere Gleichgestaltung mit Christus zu einem mystischen, gottmenschlichen Leibe, welche in materieller Hinsicht schon dadurch gegeben ist, dass die menschliche Natur im „Gesalbten" einer Abstammung mit der unsrigen ist, erfährt durch den Charakter in formaler Beziehung eine besondere, unvergleichliche Vollendung dadurch, daß wir (nicht bloß der Analogie, sondern in gewissem Sinne der Identität nach) zur Teilnahme an einem und demselben gottmenschlichen Leben mit Christus besiegelt werden; indem ein und derselbe göttliche Geist diese Menschheit Adams in Christus und in uns gleichsam zu einem Körper zusammenformt und zusammenschmilzt.

Das Haupt dieses Körpers ist Christus als eingeborner Sohn Gottes und Gesalbter κατ' ἐξοχήν; wir, als des ewigen Vaters angenommene Kinder und an jener Salbung teilnehmend, sind Christi Leib und Glieder. Ihn hat Gott „ge-

---

[1] Stentrup, Christologia a. a. O. S. 1242 (vgl. ebd. S. 1232 f): Praestituendum est gratiam unionis hypostaticae formaliter humanitati Christi conferre quidem sanctificationem infinitam in genere sanctificationis participatae, non tamen sanctificationem velut formam ei inhaerentem (also nicht in genere sanctificationis essentialis). — Vgl. S. Thom. 3, q. 7, a. 1 ad 1. [2] 2 Petr 1, 4.

setzt als Haupt über die gesamte Kirche"[1]. „Er ist das Haupt des Leibes der Kirche, der da ist Anfang, Erstgeborner aus den Toten, damit in allem er die erste Stufe habe."[2]

Also werden wir denn — der Berufung und physischen Hinordnung nach — in Wahrheit durch den Taufcharakter der Leib (das πλήρωμα) Christi, ja Christus selbst. Wir werden durch denselben mit ihm, wie der Völkerapostel bezeugt, „in einen Körper getauft"[3], so daß wir „der Leib Christi und Glieder von einem Gliede"[4], „Glieder eines Leibes, von seinem Fleische und seinem Gebein"[5] sind. Wir ziehen durch die Taufe Christum an[6].

Das einigende Moment aber und gleichsam die Seele, wodurch in der Taufe diese vielen Glieder zu einem Leibe verschmolzen werden, ist der Heilige Geist. „Gleichwie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obschon ihrer viele sind, doch ein Leib sind: also auch Christus. Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft (Charakter), Juden oder Heiden, Knechte oder Freie, und alle sind wir mit einem Geiste getränkt (Gnade). Denn auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern (besteht) aus vielen."[7]

Selbstverständlich sind die Getauften kraft ihres unauslöschlichen Zeichens (Pfandes) berufen, als Kinder Gottes und Glieder Christi, Miterben seines „ewigen Erbes" zu sein[8].

Insofern sich der Charakter der Taufe auf die Gesamtkirche bezieht, bewirkt er deren Bestand als (einigen, heiligen, allgemeinen) mystischen, gottmenschlichen Gnadenleib Christi.

Der Taufcharakter ist mithin allgemein eine unverwüstlich der Seele eingedrückte Form, welche ihrer inneren Beschaffenheit nach die Kinder Adams durch Zuerkennung der göttlichen Natur (Wiedergeburt aus Gott) Christo, dem Gott-

---

[1] Eph 1, 22 (vgl. noch 4, 15 und 5, 23).
[2] Kol 1, 18. [3] 1 Kor 12, 13. [4] Ebd. 12, 27.
[5] Eph 5, 30. [6] Gal 3, 27. [7] 1 Kor 12, 12—14.
[8] Röm 8, 17 (Hebr 9, 15) u. a.

menschen, ähnlich macht und sie, die angenommenen, als Glieder, mit dem Eingebornen als dem Haupte, physisch zu einem geheimnisvollen, gottmenschlichen Gnadenleibe, der Kirche, verbindet.

Prototypus der Kirche als Taufstandes sowohl in den ihre Geschicke lenkenden und den Willen des Allerhöchsten vollziehenden Cherubim[1] als in den im Zeitenwechsel bewegten, mit den Augen dienstbarer Wachsamkeit ausgestatteten und vom Heiligen Geiste belebten „Rädern“[2] des Thronwagens Jahves — den Getauften —, ist die Verbindung von Mensch und Adler.

Darstellung dieses Standes jedoch, wie sich derselbe in Christus als Ideal und Norm für dessen mystische, gottmenschliche Glieder verwirklicht, ist das durch Johannes ergänzte Matthäusevangelium.

3. Der Mensch Christus Jesus, der natürliche Sohn Gottes, ist ewiger Vorherbestimmung zufolge auch der Überwinder des Bösen, und zwar zunächst ethisch-innerlich, sodann physisch-äußerlich. Ohne ethisch-physische Überwindung wäre eine Befreiung vom Bösen, mithin die Erlösung, nicht denkbar. Als „Schlangenzertreter“ ward darum der „zu Sendende“ schon in der Morgenröte des Heiles, im Paradiese, verheißen[3], und zwar im Anschluß an die eben erfolgte Sünde und Durchbrechung der ethischen und physischen Weltordnung.

Der Eingeborne des allmächtigen Vaters aber, betraut mit der vollständigen Überwindung und Bewältigung des Bösen, sollte — so war es doch der Würde des Allerhöchsten allein angemessen — bei seinem Einzuge in die Welt seiner Menschheit nach nicht nur irgendwie begnadet und göttlichen Lebens teilhaftig erscheinen, sondern er sollte mit der Fülle und Vollkraft des Heiligen Geistes ausgerüstet auf die Walstatt treten. Jesus empfängt daher die Salbung Gottes in

[1] Ez 1, 10 (vgl. 10, 20). Offb 4, 7. — Die Cherubim tragen die Symbole des Taufstandes als dessen Schutzgeister.

[2] Ez 10, 14. [3] Gn 3, 15 (hebr. Text).

vollem, gleichsam überströmendem Maße [1] und erhält den Namen Χριστός, Gesalbter, vor allen andern „Christen“. Gott, sein Gott, hat ihn gesalbt mit dem Freudenöle „über“ seinen Genossen [2]. Vom Heiligen Geiste hatte daher mit Recht dereinst Novatian bemerkt, daß er „voll und ganz“ in Christus wohne, und in keinem beschränkten (verstümmelten) Maße oder Anteile [3].

Als Eingeborner des allmächtigen Vaters, mit der Fülle des Heiligen Geistes zur Überwindung des Bösen besiegelt und gesalbt, ist der Mensch Jesus, der Löwe von Juda, im eigentlichsten und vollkommensten Sinne Gott-König [4], mithin höchster Herr, höchster Gesetzgeber und höchster Richter der Welt. Als Gott-König ist Christus zugleich ethische Aussöhnung der Menschheit Adams mit Gott, ohne welche eine physische Wiedervereinigung bei der Heiligkeit des Absoluten nicht möglich wäre.

Die Besiegelung und Weihe zu diesem Gottkönigtum erhielt — in Erfüllung und Bewahrheitung der alttestamentlichen Königssalbungen — der Sohn Davids formell durch die bei seiner Empfängnis, im Heiligen Geiste erfolgte Mitteilung der Fülle der Gottheit an seine Menschheit, welche Mitteilung oder Ausgießung nicht eben erst bei der Taufe Jesu im

---

[1] Is 11, 2. — Bezeichnend ist die emphatische Wiederholung des Wortes „Geist“ (. . . „ruhen wird auf ihm der Geist des Herrn: der Geist der Weisheit . . ., der Geist . . .“ usw.).

[2] Ps 44, 8. — Vgl. Is 61, 1 (Lk 4, 18 ff). Apg 4, 27; 10, 38.

[3] De Trin. c. 29. — Vgl. des hl. Hieronymus Kommentar zu Isaias l. 4 in c. 11: . . . Super hunc igitur florem, qui de trunco et radice Iesse per Mariam Virginem repente consurget, requiescet Spiritus Domini, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem divinitatis habitare corporaliter: nequaquam per partes, ut in ceteris sanctis, sed iuxta Evangelium eorum, quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: Descendet super eum omnis fons Spiritus Sancti (Breviar. Rom., dom. II adv., in 2 noct.).

[4] 1 Chr 17, 12—14. Ps 2, 6 9. Is 9, 7; 32, 1; 52, 7. Jr 23, 5; 30, 9. Ez 37, 24. Dn 2, 44. Os 3, 5. Mich 4, 7. Zach 9, 9; 14, 9. Mt 2, 2; 21, 5; 25, 34; 27, 37. Mk 15, 26. Lk 1, 32 33; 19, 38; 23, 3. Jo 1, 49; 12, 15; 18, 33—37; 19, 19. 1 Kor 15, 25. Hebr 1, 8 9; 7, 2. Offb 1, 5; 17, 14; 19, 16.

Jordan innerlich vollzogen, sondern bei dieser Gelegenheit nur äußerlich manifestiert wurde[1].

Als gottköniglicher Überwinder des Bösen gründet Christus im Gegensatz zum Weltreiche der arglistigen „Schlange" das Gottesreich, dessen oberster Gebieter und Haupt er ist. Nach Besiegung und Ertötung des Todes (des Nichtlebens als Sinnbildes des Gesamtbösen, das in allen seinen Erscheinungen einen Defekt des gehörigen Seins besagt) ist indes Christus, auch die physischen Gesetze der Natur sich dienstbar machend, hinaufgefahren in den Himmel, um als „König der Herrlichkeit" zur Rechten seines Vaters zu sitzen[2]. Der Sieg seines Reiches in äußerem Glanze und sinnlicher Vollendung wird sich nach abgeschlossener innerlich-sittlicher Überwindung seitens der ihm werdenden mystischen Glieder bzw. Vasallen erst am Ende der Zeiten vollziehen[3].

Durch den Firmungscharakter nun wird der Leib (das πλήρωμα) Christi bestimmt und gezeichnet, um an der Überwindung des Bösen mit dem Haupte teilzunehmen. Was der natürliche Sohn des himmlischen Vaters durch die Salbung mit dem göttlichen „Öle der Freude" bei der Inkarnation geworden, werden in Ebenbildlichkeit die „Kinder der Annahme" durch das ihnen in der Firmung aufgedrückte Siegel und die Salbung mit dem Chrisma der Gnade. In äußerlicher, sichtbarer Kreuzesform wird das innerliche, unsichtbare Siegel eingeprägt, um dadurch dem Erwählten zum Bewußtsein zu bringen, daß er berufen ist, sich mit Christus dem Leiden (Kreuze) zu unterziehen und es mit ihm durch Ertragung sittlich zu überwinden[4]. Denn beides wird durch die Kreuzesform angedeutet: das Leiden (Übel) und dessen moralische Überwindung, welch letzterer endzeitlich die physische Bewältigung folgen wird. Als Mitstreiter Christi oder genauer und inniglicher ausgedrückt als dessen streitbare Glieder

[1] Vgl. Stentrup, Christologia vol. II, thes. 77, S. 1229.
[2] Ps 23, 7—10 (vgl. 109, 2).
[3] Offb 19, 11—21 (vgl. Hebr 2, 8).
[4] Mt 16, 24. Hebr 2, 10.

reifen wir zugleich durch das neu erworbene Zeichen aus dem Kindesalter der Taufgnade „zu einem vollkommenen Manne“ und „zum Maße der Altersreife der Fülle Christi“ [1] heran.

Der Charakter der Firmung ist mithin das Zeichen und Siegel des königlichen Wehrstandes der Kirche. Der Getaufte wird durch denselben nicht zu einem neuen übernatürlichen Leben präsigniert, sondern durch vollkommenere Verähnlichung mit Christus und innigere Beziehung zu seinem göttlichen Geiste im alten bekräftigt (confirmo te...). Was in Christus vermöge der hypostatischen Union und Salbung einziges und ungetrenntes übernatürliches Leben ist, wird in dessen Mitprädestinierten durch mehr oder weniger vollkommene Anteilgabe in Firmung und Taufe nicht dem Wesen, sondern der Mitteilung nach getrennt. Wasser und Chrisma versinnbilden denselben Geist, aber nicht in derselben Beziehung und Anteilgabe. Niemand kann gefirmt werden, der noch nicht getauft ist, weil es auch im Reiche des Übernatürlichen unmöglich ist, zur Altersreife des Lebens zu gelangen, bevor man dasselbe durch die Geburt aus Gott empfangen hat.

Ein Äquivalent der Firmung scheint in der Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht bestanden zu haben, weil das Böse die sichtbare Schöpfung noch nicht durchsäuert hatte, und überhaupt der Heilige Geist im Urstande nicht als Siegel und ebenso nicht in seiner ganzen Fülle über die Menschen ausgegossen war. Erst die Ordnung des Heils durch den eingebornen Gottgesalbten kennt für ihn und seinen mystischen Leib ein überreiches Ausgießen [2] des nunmehr „eingedrückten“, nimmer wieder „fortfliegenden“ [3] Geistes, ein Überströmen der Gnade (des Friedens, der Gerechtigkeit, des Lebens) [4].

Durch den Wehrstand der Firmung wird die Kirche, welche wie Christus selbst vom Weltreiche bis zum Ende

[1] Eph 4, 13. [2] Tit 3, 6. Vgl. Joel 2, 28. Is 44, 3.
[3] Nach einer Ausdrucksweise Cyrills von Alex. (M. II 1100).
[4] Röm 5, 20. Eph 1, 8. 1 Tim 1, 14 u. a.

der Zeiten verfolgt werden wird[1], in ihren Gliedern zum Kampfe gegen Irrtum und Bosheit ausgerüstet. Mit ihrem göttlich-königlichen Haupte wird sie dereinst auch an der äußerlichen und vollendeten Siegesherrlichkeit teilnehmen, wenn gekommen sein wird „der Herr inmitten seiner Tausende von Heiligen, um zu halten Gericht wider alle (Gottlosen)“[2].

Insofern sich daher das Firmsakrament auf die Kirche im allgemeinen bezieht, bewirkt es deren Fülle übernatürlichen Lebens sowie in Beziehung hiermit ihre königliche Unüberwindlichkeit durch Irrtum und Bosheit.

Der Firmungscharakter ist mithin allgemein eine unverwüstlich der Seele eingedrückte Form, welche ihrer inneren Beschaffenheit nach die in der Taufe zur Gotteskindschaft Wiedergebornen durch Zubestimmung der Fülle des Heiligen Geistes zur Stärkung und Befestigung in siegesmutigem Kampfe gegen das Böse Christo, dem Gott-Könige, ähnlich macht und sie, die Erwählten, als streitbare Glieder mit dem zum Herrschertum gebornen Gottessohne als Haupt physisch zu einem mystischen, göttlich-königlichen Leibe, der Kirche, verbindet.

Prototypus der Kirche als Firmstandes, sowohl in den lenkenden Cherubim[3] als in den „Rädern“[4] des göttlichen Thronwagens — den Gefirmten —, ist die Verbindung von Löwe und Adler.

Darstellung desselben Standes in Christo als Norm für dessen gottkönigliche Glieder ist das durch Johannes ergänzte Markusevangelium.

4. Physische und sittliche Annäherung und Gemeinschaft der Menschheit mit Gott bei vorausgesetzter Schuld ist, an-

[1] Mt 10, 17—23. Io 16, 33; 17, 14. Apg 6, 9 ff u. a.

[2] Jud 14 u. 15. Vgl. 1 Kor 6, 2. — Die grenzenlose Verzweiflung der überführten und überwundenen „Bedränger“ wird erschütternd geschildert im Buche der Weisheit 5, 2 ff. Die unfreie Schöpfung selbst, die gebundene Gesetzmäßigkeit der Materie, wird der sittlich-freien Gesetzmäßigkeit des Geistes (den Heiligen) zur Waffe gegen das Böse, das sittlich Ungesetzmäßige, dienen. Ebd. 5, 18.

[3] Ez 1, 10 (vgl. 10, 20). Offb 4, 7. [4] Ez 10, 14.

gesichts seiner unendlichen Gerechtigkeit, nur durch vorausgehende bzw. vorausgesehene Tilgung derselben möglich. Als unbeflecktes Opferlamm für fremde, übernommene Schuld sich selbst darbringend schaute daher den Erlöser sein Prophet [1].

Der „geliebte Sohn", der Eingeborne des himmlischen Vaters, in die Welt gesandt, um sich selbst zur Sühnung hinzugeben, sollte jedoch, um als würdigster Opferer und angenehmste Opfergabe befunden zu werden, seiner Menschheit nach, und zwar mit Rücksicht auf die durch diesen Beruf bedingte, gänzliche Selbstentäußerung gottmenschlicher und gottköniglicher Herrlichkeit, noch in besonderer und entsprechender Weise im Heiligen Geiste besiegelt und gesalbt und so der göttlichen Natur ihrer ganzen Mitteilbarkeit und charismatisch-gnadenvollen Energie nach teilhaftig werden.

Der hohe Vorzug des messianischen Opfers liegt eben darin, daß dasselbe nach der von Melchisedech vorgebildeten Ordnung vollzogen wird, d. h. daß es einerseits Akt des Gottmenschen und Gottkönigs ist, welcher allein (als Mensch) der „König der Gerechtigkeit" und der „Fürst des Friedens" ist, dessen (göttliche) Person auch kein priesterliches Geschlechtsregister und „weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens" kennt, während es anderseits das als Gabe des Wohlgefallens hingegebene Fleisch und Blut desselben Gottmenschen darstellt — das einzig wahre Brot und der erquickendste Seelentrunk für die von der Niederlage des (bösen) Feindes zurückkehrenden Überwinder [2].

Dieses wahrhaft messianische Opfer begann bei der Menschwerdung mit den Worten des hohenpriesterlichen Gotteskindes: „Siehe, ich komme zu vollbringen, Gott, deinen Willen" [3], und es ward beschlossen am Holze der Schmach durch die blutige Darbringung seiner Menschheit (in Erfüllung und Bewahrheitung der vorbildlichen, alttestamentlichen Tieropfer) mit dem welterlösenden Rufe: „Es ist vollbracht!" [4] In der

[1] Is 53. [2] Hebr 7, 1 ff.
[3] Hebr 10, 7 u. 9 (Ps 39, 7). [4] Io 19, 30.

heiligen Messe erhält dasselbe seine unblutige, mystische Fortsetzung; seine heilenden Früchte sind die sakramentalen und präsakramentalen Gnaden. Durch Zuteilung dieser Früchte an die zum Leben Berufenen wird Christus der „Erretter seines Leibes“ [1].

Als eingeborner, natürlicher Sohn Gottes mit dem Heiligen Geiste besiegelt und gesalbt, um dem himmlischen Vater sich selbst als Gabe und Opfer „zum lieblichen Geruche“ [2] darzubringen, ist somit der Mensch Jesus wirklich und in eminenter Weise *Gott-Priester* [3], *satisfaktorische* Aussöhnung des Menschen mit Gott, und — wie sein Name besagt, und dem tiefsten Sinne des Wortes nach — Erlöser der Welt.

Die Besiegelung und Weihe zum Gottpriestertum erhielt — in Erfüllung der alttestamentlichen, protypischen Salbung des Hohenpriesters — der Hierarch des Neuen Bundes formell durch die Ausgießung des Heiligen Geistes über seine Menschheit im Augenblicke der Inkarnation [4].

Das Hohepriestertum Christi ist die Spitze und Vollendung seiner gottmenschlichen Weihen und Würden, aber zugleich das nächste Ziel, auf welches dieselben hingeordnet sind, und die Einheit, in welche seine messianischen Ämter zusammenfließen; in ihm wird der Zweck der Menschwerdung des ewigen Wortes in vollendeter Weise erfüllt.

Durch den Charakter der Weihe hinwieder wird die Kirche als πλήρωμα oder Erfüllung Christi jenem Teile nach, welcher durch denselben ausgezeichnet wird, auf dieses engere und vollkommenere Priestertum ihres Hauptes besiegelt und desselben teilhaftig gemacht. Die also Geweihten erhalten durch den Charakter die legitime [5] Bestellung und organisch

---

[1] Eph 5, 23. [2] Ebd. 5, 2.

[3] Ps 109, 4. Zach 6, 13. Hebr 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 5 ff; 6, 20; 7, 15 ff; 8, 1; 9, 11; 9, 26 ff; 10, 21.

[4] Vgl. *Stentrup*, Soterologia vol. II, thes. 75. — Die dreifache Salbung Jesu ward durch die dreimalige Salbung Davids (1 Kg 16, 13; 2 Kg 2, 4; 5, 3) gewissermaßen adumbriert.

[5] Io 20, 21; vgl. Hebr 5, 4 5 6.

begründete Befugnis, mit Christus, durch ihn und in ihm, als seine hierzu erwählten Glieder ein und dasselbe Opfer seines Fleisches und Blutes darzubringen und durch sinnliche, symbolische Mittel, die Sakramente, den Menschen die heilende Gnade der Erlösung zu spenden.

Es ist jedoch zwischen Christus und seinem πλήρωμα wiederum der Unterschied, daß er, der natürliche Sohn Gottes, nicht durch nachträgliche Berufung und äußere Ordination, sondern durch die Menschwerdung und Geistessalbung selbst Priester ist, wir dagegen, seines Leibes geweihte Glieder, bloß durch Wahl, Weihe und Einverleibung in sein eigenes Priestertum diesem Stande angehören. Christus ist daher der Hohepriester, wir sind seine priesterlichen Diener. Seiner Gottheit nach ist dieser Hohepriester zugleich Hauptwirkursache (causa principalis) der heilenden Gnade; seiner Menschheit nach hingegen deren dem Logos hypostatisch unierte Instrumentalwirkursache (instrumentum coniunctum); wir indessen sind als willensfreie Werkzeuge oder Organe (instrumenta separata, animata) unseres Hauptes Christi an der Hervorbringung derselben ursächlich beteiligt [1].

Der Charakter der Weihe bewirkt daher ebenfalls einen eigenen Stand in der Kirche: das besondere Priestertum. Dieser Stand ist über die beiden vorgenannten erhaben, weil er dem Gesalbten Gottes ähnlicher macht und sowohl in charismatischer als in heiligender Gnadengemeinschaft enger und vollkommener mit ihm verbindet. Er ist der Stand der geistigen Vaterschaft, insofern er ausersehen ist, das übernatürliche Leben den Menschen (instrumentalursächlich) zu erteilen, zu nähren und dasselbe vor dem persönlichen oder allgemeinen Verluste sicherzustellen. Soweit sich demnach dieser sakramentale Stand auf die Kirche im allgemeinen bezieht, bewirkt er die Fortsetzung des Erlösungswerkes Christi in Opfer und Sakramenten.

---

[1] Vgl. S. Thom. 3, q. 62, a. 5 c, und ebd. q. 64, a. 8 ad 1.

Der inneren und wesentlichen Beziehung des Weihecharakters zum Kreuzesopfer entspricht im seligen Jenseits eine besondere Anteilgabe an demselben Opfer in seiner himmlischen, leidenlosen und verklärten Gestalt; dem Verhältnisse desselben Charakters zur Gnade — der geistigen Vaterschaft — hingegen eine besondere wonnevolle Kausalbeziehung zur Glorie in den Erlösten.

Der Weihecharakter ist mithin allgemein eine unverwüstlich der Seele eingedrückte Form, welche ihrer inneren Beschaffenheit nach die (gottköniglichen) Söhne der Annahme durch besondere Zubestimmung des Heiligen Geistes in charismatischem und heiligendem Beistande zur würdigen Darbringung des Meßopfers und Spendung der Sakramente Christo, dem auf ewige Zeiten bestellten Gott-Priester, ähnlich macht und sie, die Erwählten und Geweihten, als willensfreie Werkzeuge mit dem zum Hohenpriestertum gebornen Gottessohne als Haupt, physisch zu einem mystischen, göttlichpriesterlichen Leibe, der Kirche, verbindet.

Prototypus der Kirche als Weihestandes, sowohl in den lenkenden Cherubim [1] als in den „Rädern" [2] des Thronwagens Jahve-Immanuels — den Geweihten —, ist nach prophetischer Schauung die Verbindung von Stier und Adler. Weil jedoch das Priestertum als satisfaktorische Aussöhnung mit Gott sämtliche übrigen Stände, mithin die ganze Kirche, trägt, erscheinen die „lebenden Wesen" mit den symbolischen Füßen des Opferkalbes [3].

Darstellung desselben Standes bzw. Amtes in Christo als Norm und Ideal für dessen mystische, gottpriesterliche Glieder ist das durch Johannes ergänzte und verklärte Lukasevangelium.

5. Diese drei Charaktere bzw. konfigurativen oder konstitutiven Sakramentalstände der Taufe, Firmung und Priesterweihe sind nun nicht etwa voneinander unabhängig, sondern

---

[1] Ez 1, 10 (vgl. 10, 20). [2] Ebd. 10, 14.
[3] Ebd. 1, 7.

sämtlich zu einem mehr oder minder vollkommenen, übernatürlichen und gottmenschlichen Gotteskulte hingeordnet. Gleichwie das Menschentum und das aus demselben hervorgehende Königtum Jesu mit seiner engeren hohenpriesterlichen Würde die eine unvergleichliche Gottesverehrung bezwecken und schließlich gerade in diesem Priestertum ihre Bekrönung finden, so sind auch die Stände und Würden, in welche wir durch die Charaktere eingeweiht werden, auf das eine und nämliche Ziel — das Priestertum Christi — hingeordnet, welches eben auf diese drei verschiedenen Weisen mehr oder weniger vollkommen zur Darstellung und ministeriellen Ausübung gelangt. Daher können die sakramentalen Charaktere gemeinsam definiert werden als: quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso derivatae[1]. Dies ist das allgemeine, seiner Form und mithin seinem Wesen nach übernatürliche Priestertum der Gesamtkirche, an welchem ein jeder Christ seinem eigentümlichen sakramentalen Stande nach teilnimmt.

Die absolute organische Einheit der Kirche in den drei konfigurativen Ständen, welche sich spekulativ aus der Einheit der Form erweist, ergibt sich biblisch aus dem Vergleich der Cherubimvisionen bei Johannes und Ezechiel. Während der erstere die vier Attribute des erlösenden Gottes auf entsprechend vier lebende Wesen verteilt, läßt der letztere — jedenfalls um die Unzertrennlichkeit und Gegenseitigkeit derselben hervortreten zu lassen — neben dem eigenen Antlitze eines jeden zugleich die Gesichter der drei übrigen erscheinen. Wie entzückend schön und wahr! Ist es nicht derselbe Geist und göttliche Lebenshauch, welcher, die Gemeinschaft der Erlösten nach seinem Wohlgefallen gestaltend, sie bald unter dem Bilde des vollkommenen Menschen, bald aber unter der Figur des königlichen Löwen oder des Opferstieres sinnlichen Augen erkennbarer macht, während er selbst — dem kreisenden Aare gleich — aus den reinen Höhen unendlicher Heiligkeit „seine Jungen" an der Stätte des Grauens

---

[1] S. Thom. 3, q. 63, a. 3.

zum Fluge lockt, über ihnen schwebt und auf seinen Schwingen empor sie trägt?[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich wie von selbst, daß die Sakramentalstände im Jenseits, wenn auch in verherrlichter Gestalt, fortbestehen werden. Oswald, welcher gegenteiliger Meinung ist, nimmt zu deren Begründung an, daß sich alsdann die drei Charaktere „in den einen gemeinsamen Charakter Christi" auflösen[2]. Dem gegenüber sei bemerkt, daß die gegenseitige Auslösung der Charaktere nicht erst im Jenseits eintreten wird, da dieselben schon im Diesseits aufeinander hingeordnet sind und sich gegenseitig zur Einheit des Bildes Christi ergänzen[3]. Zudem kann die gegenseitige Auslösung und Ergänzung der Charaktere den Fortbestand der Sakramentalstände nicht hindern: es ist daraus nur der Schluß berechtigt, daß auch letztere sich gegenseitig auslösen und ergänzen.

Die ewige, glückselige Fortdauer genannter Stände geht vielmehr daraus hervor, daß der Charakter ein „signum indelebile" ist, und diese Indelebilität an sich durch die Trennung der Seele vom Leibe nicht berührt wird, da erstere durch den Tod noch keineswegs aufhört, Materialursache einer ihr aufgedrückten, unauslöschlichen Form zu sein. Wenn aber der Charakter im himmlischen Jenseits noch Zeichen ist — und er ist es seiner Natur nach —, so muß derselbe notwendigerweise, weil er die einzelnen sakramentalen Stände unter sich abgrenzt, den Unterschied derselben fortbegründen und forterhalten.

Zudem scheint es weit entsprechender, daß ein jeglicher Stand, sowie er diesseits zu besonderen Lebenstaten berufen und verpflichtet war, auch jenseits als solcher eine besondere und angemessene Belohnung zu gewärtigen habe.

Endlich steht es außer Zweifel, daß die Sohnschaft, das Königtum und das Priestertum Jesu kein Ende nehmen

---

[1] Dt 32, 11 (vgl. Ex 19, 4).

[2] Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten I 106.

[3] 2 Kor 3, 18: „. . . wir aber alle . . . werden in dasselbe Bild umgewandelt . . ."

werden[1]. Was aber hier vom Haupte (Christus) gilt, muß — wenn auch im Abhängigkeitsverhältnisse — von dessen zu den nämlichen Würden mitprädestiniertem Leibe (der Kirche) gelten. Mit andern Worten: das allgemeine, alle Stände und Würden umschließende Priestertum der Kirche in ihren Seligen ist das (allgemeine) Priestertum Christi selbst. Folglich ist es, und zwar auch in dessen gottmenschlicher (gotteskindlicher) und gottköniglicher Würde, unvergänglich.

Damit ist indes keineswegs gesagt, daß in einem höheren Stande die Glückseligkeit intensiver sei; sie ist jedoch ihrer Beschaffenheit nach, weil einem höheren (mehr konfigurativen) Charakter entsprechend, vollkommener.

Was nun Art und Weise betrifft, nach welchen durch die einzelnen Charaktere die Verähnlichung mit Christus vollzogen wird, sei noch besonders hervorgehoben, daß es sich hierbei anerkanntermaßen um eine innere, dem Wesen des Charakters eigentümliche, ontologische Bezeichnung handelt, so daß derselbe durch sich, infolge und kraft der Eigenart seiner Natur, die Ähnlichkeit und das Bild Christi in uns zum Ausdruck bringt, und nicht etwa bloß durch Anordnung Gottes, in dessen Augen der Charakter als Zeichen irgend welcher rein äußerlichen Konfiguration anerkannt würde; daß, mit einem Worte, der Charakter ein natürliches (wesenhaftes), nicht ein eingesetztes Zeichen sei.

6. Nachdem wir nun die durch die dreifache Form des Charakters in der Seele vollzogene Konfiguration mit Christus etwas näher spezifiziert haben, stellt sich wie von selbst die entscheidende Frage:

Ist eine derartige innere und ontologische Bezeichnung und Besiegelung zur Ähnlichkeit mit Christus als Gott-Menschen, Gott-König und Gott-Priester durch eine erschaffene oder irgendwie hervorgebrachte Form, sei dieselbe Habitus

---

[1] Vgl. Lk 1, 33. Hebr 1, 5 8; 7, 24. — Nicaeno-Const. Symbolum: „Cuius regni non erit finis." Conc. Trid. sess. 22, c. 1: „Quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat." Dasselbe wird Hebr 7, 3 vom Priestertum Melchisedechs behauptet.

oder Potenz, möglich? Kann durch irgend ein metaphysisches, prädikamentales Accidens, einer Form, welche Leugnung jeglichen selbständigen Seins ist, der Mensch, der Erdensohn, zur Kindschaft Gottes, zum Gottkönigtum und Gottpriestertum, mithin zur Teilnahme an der göttlichen Natur und gewissermaßen zum Träger derselben herangebildet, geprägt und besiegelt werden?

a) Die Seele Jesu, des Sohnes Gottes, ist nicht durch irgendwelche beschränkte Accidens- bzw. Qualitätsformen Gott-Mensch, Gott-König und Gott-Priester geworden, sondern unmittelbar und wesentlich durch die hypostatische Union bzw. die in derselben vollzogene Geistessalbung, wodurch in unaussprechlicher Weise die im Heiligen Geiste, der Liebe, mitteilbare göttliche Natur über die angenommene menschliche ausgegossen wurde.

Die hypostatische Union als solche — mit Wegdenkung des in ihr gegebenen Prärogativs der Geistessalbung — hätte wohl in der Seele des Logos ein gewisses Hohepriestertum begründet. Ein solches Priestertum, dessen Träger zwar die zweite Person Gottes wäre, würde jedoch keineswegs einen innerlich übernatürlichen Kult vermitteln, noch könnte es an und für sich die Befähigung ausdrücken, Göttliches (Übernatürliches) zu erlangen und andern mitzuteilen; denn der hohepriesterlichen Seele des Logos wäre in diesem bloß zur Anschauung und Trennung der Begriffe gesetzten Falle zwar die Subsistenz des Logos, keineswegs aber deren göttliche Heiligkeit als innerliche, das menschliche Vernunftwesen affizierende und erhebende Gabe zugedacht, noch könnte diese Heiligkeit durch sie den Kindern Adams vermittelt werden. Eine solche weihelose Würde könnte zwar mit Rücksicht auf den Inhaber, keineswegs jedoch mit Rücksicht auf den Inhalt ein gottmenschliches bzw. übernatürliches Priestertum genannt werden.

Nun ist aber ein solches weiheloses, bloß dem Subjekte (der Hypostase) nach übernatürliches Priestertum angesichts der unendlichen Weisheit, Liebe und Heiligkeit Gottes gar

nicht denkbar. Vielmehr ward die hypostatische Union gerade zu dem Zwecke ausersehen und verwirklicht, um durch dieselbe der anbetungswürdigen Seele Jesu, und durch ihn der ganzen Menschheit, die von letzterer verscherzte Gemeinschaft Gottes (wieder) zuzuwenden.

Darum ist mit der hypostatischen Union zugleich und in unzertrennlicher Weise jene unaussprechliche Geistessalbung gegeben, durch welche die Seele Jesu im ersten Augenblicke ihrer seligen Existenz innerlich und substantiell geheiligt, und nicht nur geheiligt, sondern und zunächst in ausnehmendster Weise als die Seele des Gott-Menschen, Gott-Königs und Gott-Priesters gezeichnet und besiegelt ward[1]. In dieser Zeichnung und Besiegelung wurde ihr das formelle Moment ihres übernatürlichen, gottmenschlichen Priestertums, die für unsern Charakter vorbildliche potentia passiva et activa in wirklichem, wenn auch eminentem Sinne übertragen.

Die Geistessalbung also besagt an erster Stelle die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste, an zweiter sodann die Heiligung in demselben Geiste, da zu letzterer auch im Gottmenschen die potentia passiva vorausgesetzt wird. Beides aber, Besiegelung und Heiligung, Charakter und Gnade, ist in der Seele Christi wegen der Unmöglichkeit einer Indisposition seitens der Materialursache unzertrennlich verbunden und wird durch eine und dieselbe glückselige Salbung vermittelt, in welcher wir immerhin, der genaueren Erkenntnis wegen, beide ihrem Begriffe nach trennen.

Thomas[2] leugnet zwar, daß Christus einen Charakter habe. Der Widerspruch ist aber, wie aus dessen Begründung hervorgeht, bloß nominell. Christus hat keinen Charakter, wenn man darunter nur eine sakramentlich vermittelte „participatio sacerdotii“ und den damit besagten Defekt versteht. Christus hat einen Charakter, wenn man damit den Sinn einer von sinnlichen Zeichen unabhängigen (durch die göttliche Zeu-

[1] Jo 6, 27: „. . . denn diesen hat der Vater (mit seinem Siegel) bezeichnet.“

[2] 3, q. 63, a. 5 et 6 c.

gung bedingten) „plena et perfecta spiritualis sacerdotii potestas“ verbindet; denn diese letztere wurde ihm in der Weise eines Siegels, mithin auf ewig und als „Charakter“ (Eingeprägtes) übertragen.

Mit Hinweis gerade auf diese durch Theophanie des Heiligen Geistes den Menschen äußerlich bekundete göttliche Salbung wird bei Anlaß der Taufe Jesu sowie bei dessen Verklärung seitens des himmlischen Vaters bezeugt, daß dieser sein vielgeliebter Sohn sei, an welchem er sein Wohlgefallen habe. An dieser sinnlich manifestierten Salbung, als an dem untrüglichsten Zeichen, hat denn auch Johannes, der Herold des gottmenschlichen Priesterkönigs, den ihm persönlich fremden Erlöser, die Erwartung Israels, erkannt[1]. Die umhüllende Wolke (der hochherrliche Glanz) auf Tabor ist wie die lieblich arglose Taubengestalt Offenbarung des Heiligen Geistes, in welchen der Gesalbte gleichsam aufgenommen wird, in dem er sich bewegt und lebt[2].

Da nun Christus nicht durch eine erschaffene, endliche, beschränkte Form, sondern, und zwar formell, durch die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste zu dem durch Melchisedech vorgebildeten Priestertume der übernatürlichen Gnade bezeichnet und charakterisiert ward, so müssen auch wir — die Glieder seines Leibes — durch eben dasselbe Siegel, d. i. durch den Heiligen Geist als Formalursache (Quasiform), zur Anteilnahme (participatio) an eben demselben Priestertume bezeichnet und charakterisiert werden. Dies gilt selbstverständlich auch von den übrigen Ämtern und Würden, welche auf das Priestertum hingeordnet sind.

Denn ein moralisch-mystischer Leib wird ähnlich wie ein physisch-augenfälliger nur durch ein Siegel und eine Form, nicht aber durch mehrere und verschiedene zu einer organischen Einheit, zu einer Bestimmung und einem Amte zusammengefügt und bezeichnet. Wäre das Siegel der Kirche

[1] Jo 1, 33.

[2] Mt 3, 16 17; 17, 5. Mk 1, 9—11. Lk 3, 22; 9, 34 35. Jo 1, 32—34. 2 Petr 1, 17.

und ihrer Glieder (d. i. des πλήρωμα, der Erfüllung) ein von dem Siegel Christi (des Erfüllten) verschiedenes, so wäre notwendigerweise auch das besiegelte Priestertum ein anderes; denn zwei voneinander wesentlich verschiedene Siegel oder Formen können unmöglich ein und dieselbe Gestalt, ein und dasselbe Bild zum Ausdruck bringen. Das Priestertum der Kirche wäre mithin demjenigen ihres Hauptes nicht gleichgestaltet, am wenigsten einer Art und einer mystisch-organischen, moralischen Individualität — wir hätten am Priestertum Christi und an seinem Opfer keinen Anteil.

Die Kirche wäre schließlich, weil dieses Argument auch auf die übrigen Stände, *mithin* auf die Gotteskindschaft im allgemeinen Bezug hat, nicht mehr ein Körper mit Christus und wir könnten nicht Glieder seines Leibes sein — wir wären nicht erlöst.

Weil wir aber dasselbe Siegel wie Christus tragen, d. i. den Heiligen Geist, der uns als Charakterform (Quasiform) aufgeprägt ist, deshalb gibt derselbe auch über uns Zeugnis, daß wir Kinder Gottes — der Annahme nach — seien [1].

b) Eine sog. qualitas supernaturalis, welches auch immer ihre Vollendung und ihr Vervollkommnungsvermögen sein sollte, wäre etwas Endliches, sei es durch unmittelbare Kreation, sei es durch Eduktion aus dem Wesen der Seele oder deren Potenzen Hervorgebrachtes und daher sowohl in ihrem eigenen accidentalen Sein als nach Gestalt und Inhalt, welche sie einem von ihr qualifizierten Priestertume verleihen könnte, endlich.

Das Priestertum Christi hingegen ist nach Form und Inhalt schlechthin unendlich: der Form nach, weil der durch dieses Priestertum erstrebte und realisierte Kult eine von der göttlichen Gnade — welche anerkanntermaßen unmittelbare Erleuchtungen und Anregungen des Heiligen Geistes in sich begreift — getragene, daher unendlichwertige Anerkennung und Verehrung Gottes besagt; dem Inhalte nach, weil das

[1] Röm 8, 16. 1 Jo 5, 8.

den Menschen durch dasselbe vermittelte Gut, der Besitz Gottes im Heiligen Geiste, dem Objekte nach göttlich und unendlich ist.

Mit andern Worten: Ontologisch und aus innerem Vermögen kann nur jene qualitative Form etwas darstellen und zum Ausdruck bringen, welche zu demjenigen, was sie darstellen und ausdrücken soll, in irgend welchem ursächlichen Verhältnisse steht; denn wenn diese Form das Darzustellende und Auszudrückende in keiner Weise ursächlich in sich enthält, so kann sie dessen Materialursache bzw. das Subjekt unmöglich zweckentsprechend disponieren und gestalten.

Wie soll nun aber eine sog. „qualitas supernaturalis", welche ihrem Begriffe nach beschränkt ist, und zwar so beschränkt, daß sie ohne Subjekt nicht einmal gedacht werden kann, als Form dasjenige darstellen, was im Priestertum des Gottmenschen nicht menschlich und endlich, sondern was im strengsten Sinne göttlich und unendlich ist und wozu sie nicht die geringsten kausalen Beziehungen weder hat noch haben kann?

Der etwaige Gegenversuch, das Priestertum in Christus selbst auf einen also beschaffenen Qualitascharakter zurückzuführen und durch denselben erklären zu wollen, wäre vollends aussichtslos; müssen doch selbst Anhänger gegenteiliger Ansicht offen einräumen, daß Christus ein derartiges Accidens nicht besaß[1].

Wenn Lorinser behauptet, es sei in Christus zwar kein Charakter, aber etwas derselben Art gewesen, jedoch „infinito atque perfectissimo modo", so ist ein solcher Modus eine Unmöglichkeit, welche augenscheinlich nur dazu fingiert wird, um der Unzulänglichkeit eines also definierten Charakters wenigstens äußerlich nachzuhelfen; denn es liegt auf der Hand, daß kein Accidens das Vermögen besitzt, eine Substanz oder Potenz infinite ac perfectissime zu modifizieren.

[1] Lorinser, De charactere sacramentali 82: Re diligenter considerata, characterem in Christo esse dici non poterit; rem quidem specie eandem in eo fatendum erit (infinitio atque perfectissimo modo): sed in eo non esse characterem.

c) Durch den Charakter erhält der Mensch eine gewisse Gewalt bzw. Befähigung, Göttliches zu spenden (potentia activa) und Göttliches zu empfangen (potentia passiva). Sacramenta novae legis characterem imprimunt, inquantum per ea deputantur homines ad cultum Dei, secundum ritum christianae religionis. . . . Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia: nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa: ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus [1].

Ein reiner Accidenscharakter kann nun jedoch (aus sich) weder die potentia passiva noch die potentia activa verleihen, weder die Befähigung Göttliches zu empfangen noch das Vermögen, die Kraft, Göttliches zu übermitteln. Denn: zu ersterem gehört die Gleichgestaltung mit Christus, d. h. die Aufnahme in seinen Leib durch die Anteilgabe am Heiligen Geiste, welcher gleichsam die Seele und das übernatürliche Leben dieses Leibes ist. Die potentia passiva besteht daher in der Teilnahme am Heiligen Geiste, insofern wir durch denselben mit dem Leibe Christi verschmolzen und zur Inempfangnahme übernatürlicher Güter befähigt werden. Ein erschaffenes, endliches Accidens kann jedoch diese Geistesteilnahme und somit die in Frage stehende potentia passiva niemand vermitteln. — Ebensowenig kann es das Vermögen mitteilen, Göttliches an andere auszuspenden. Denn der Charakter ist entweder selbst diese potentia activa oder er ist von ihr verschieden, nnd zwar sei es physische, sei es moralische Ursache derselben. Wäre er nämlich weder dieses Vermögen selbst noch Ursache desselben, so könnte er es nicht übertragen. Ein Accidenscharakter könnte dieses Vermögen bzw. diese Kraft nicht selbst sein; denn dieselbe ermöglicht Betätigungen, welche die unmittelbare Mitwirkung Gottes vor-

---

[1] S. Thom. 3, q. 63, a. 2.

voraussetzen, wie z. B. Sündenerlaß, Spendung des Heiligen Geistes, Wesensverwandlung (beim heiligen Meßopfer); sie muß daher selbst in sich göttlich sein. Aus demselben Grunde kann ein Accidenscharakter besagtes Vermögen (die potentia activa) nicht physisch erzeugen; denn hierzu würde seine endlich-beschränkte Kausalität nicht ausreichen. Sollte aber schließlich der Accidenscharakter bestimmt sein, diese göttliche Kraft moralisch zu erwirken, d. h. Gott im gegebenen Falle jedesmal zur Verleihung derselben zu veranlassen, so ist er überflüssig; denn Gott bedarf keines innerlich wertlosen Erinnerungs- oder Mahnzeichens, und die ursächlichen Faktoren sind nicht ohne Notwendigkeit zu mehren [1].

Folglich kann ein Accidenscharakter, d. h. ein Charakter, dessen Form als metaphysisches Accidens, als prädikamentale Qualität gedacht ist, weder die potentia passiva noch die potentia activa, weder die Befähigung Göttliches zu empfangen noch die Kraft dasselbe mitzuteilen übertragen. Er kann mithin auch nicht sakramentaler Charakter sein.

d) Wenn endlich der sakramentale Charakter eine erschaffene accidentelle Form irgend welcher Art besagen würde, so hätte jeder Getaufte, Gefirmte, Geweihte ein eigenes, individuelles Siegel, eine eigene, in sich abgeschlossene Form, weil nämlich ein jedes Accidens von den übrigen derselben Art reell verschieden ist und deshalb ebensoviele reell verschiedene charakteristische Formen als besiegelte Seelen bestehen würden.

Daher könnten denn auch die verschiedenen Personen der betreffenden Stände nicht zu einem Leibe besiegelt werden; denn die Einheit des Leibes verlangt unbedingt die Einheit der Seele bzw. der Form. Die Gläubigen, welche durch individuell verschiedene Charaktere markiert würden, wären kein organisches Ganzes, sondern eine lose Vielheit ähnlicher Wesen, weil sie durch kein gemeinschaftliches Band organisch zum einheitlichen Leibe verschmolzen würden.

---

[1] Nach dem Axiome: Entia sine necessitate non sunt multiplicanda.

In Christus als Haupt und den Gläubigen als dessen Gliedern ist indes nur ein und dasselbe Priestertum; folglich auch nur eine aufgedrückte Form desselben. Nein, nicht ein Accidens, sondern der Heilige Geist, die ewige Liebe Gottes allein, kann uns formell zum Leibe Christi, d. i. zur Kirche und deren konstitutiven Sakramentalständen verbinden.

Dritte These. Was nun die Heilige Schrift und die Tradition betrifft, so ist denselben einerseits die Lehre von einer erschaffenen accidentalen Charakterform vollständig unbekannt, anderseits wird von denselben der Heilige Geist als Siegel und Charakter bezeichnet.

1. Wir können uns in der Beweisführung auf jene Stellen beschränken, welche gewöhnlich zur Begründung der Charakterlehre herbeigezogen werden. Unbegreiflich ist es, daß aus denselben sich die Existenz eines metaphysisch-qualitativen Charakters im Sinne der Schule ergeben soll.

Aus der Heiligen Schrift, speziell aus den Briefen Pauli, kommen folgende Texte in Betracht:

a) 2 Kor 1, 21 22: „Gott aber ist es, der uns samt euch in Christo befestigt, und der uns gesalbt hat, der uns auch das Siegel aufgedrückt, und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat.“[1]

Die Rede bezieht sich, da die beiden andern Personen in Gegenüberstellung ausdrücklich hervorgehoben werden, sonder Zweifel auf den Vater; von ihm wird also der Akt der Besiegelung ausgesagt. Das aufgedrückte Siegel aber ist mit dem Pfande, das er in unsere Herzen gelegt hat, der Sache nach identisch, da nach Eph 4, 30 gerade dieses Siegel Gottes in uns das Angeld seiner Verheißungen ist. Dieses Pfand aber ist der Heilige Geist, welchen nach obigem Texte der

[1] Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Vgl. ebd. 5, 5. . . . ὁ δοὺς ἡμῖν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος. — Die Vulgata setzt wenig entsprechend „in Christo“; der Sinn des Urtextes ist: Der uns mit euch zum Leibe Christi zusammenbefestigt — ist Gott (der Vater).

Vater als solches in unsere Herzen gelegt hat. Folglich ist auch unter „Siegel“ der Heilige Geist zu verstehen.

Die ganze Stelle ließe sich folgendermaßen umschreiben: „Gott Vater ist es, der uns Apostel samt euch Korinthern zu einer Kirche Christi zusammenbefestigt hat, indem er uns den Heiligen Geist erteilte, nicht nur als (wieder verlierbare) Gnade, sondern in der Weise eines unaustilgbaren Charakters und Unterpfandes künftiger Herrlichkeit.“

b) Eph 1, 13 14 „in welchem (d. i. in Christus) ihr auch, nachdem ihr geglaubt habt, besiegelt worden seid durch den Heiligen Geist der Verheißung, welcher das Angeld unseres Erbes ist, zur Einlösung des Eigentums, zum Lobe seiner Herrlichkeit.“ [1] Nachdem sich Paulus in überschwänglichen Worten über unsere Vorausbestimmung zur Sohnschaft in Christo ergangen, lehrt er auch unsere (auf den Glauben gefolgte) Besiegelung zu derselben durch den Heiligen Geist, welcher uns als Pfand zur Einlösung unseres himmlischen Erbes gegeben worden sei. Der Heilige Geist wird hierbei nicht als Wirkursache eines qualitativen Siegels (Siegelabdruckes) gedacht, wie jene Theologen, welche sich auf diese Stelle stützen, anzunehmen genötigt sind, sondern als Formalursache [2], was im griechischen und lateinischen Text durch den Gebrauch des Dativ (statt des instrumentalen διά, per) hervortritt, und durch die Identität des Heiligen Geistes mit „Pfand“ und „Angeld“ unzweifelhaft wird. Denn, als Wirkursache gedacht, könnte der Heilige

[1] ἐν ᾧ . . . . ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅ ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως. . . .

[2] Formalursache des Siegels (im Gegensatze zur Wirkursache) nennen wir den Heiligen Geist nicht als ob er mit uns irgend eine substantielle Verbindung einginge — was wir energisch zurückweisen —, sondern weil er, einer persönlichen Eigenschaft zufolge, dasjenige ist, wodurch zunächst und unmittelbar die Besiegelung vollzogen wird. Will man daher unsere Seele ihrer Bestimmbarkeit und ihres passiven Verhaltens wegen Materie nennen, so ist der Heilige Geist, weil er bestimmend tätig ist, die Form bzw. Quasiform (vgl. S. Thom., Contr. Gent. l. 3, c. 51). Diese Bestimmung vollführt sich wie im Gottmenschen selbst, freilich ohne ontologische Vermischung der beiden Naturen.

Geist nicht unser Pfand sein, weil wir ihn nicht besitzen würden; die Wirkursache (als solche und im reduplikativen Sinne) teilt sich dem Objekte ihrer Tätigkeit nicht mit, wohl aber die Formalursache. Übrigens wird das Prädikat „siegeln" niemals dem Heiligen Geiste, sondern stets dem Vater beigelegt. Vgl. Jo 6, 27; 2 Kor 1, 21 22.

c) Eph 4, 30 fordert der Apostel die Gläubigen auf: „Betrübet nicht den Heiligen Geist, in welchem ihr besiegelt worden seid zum Tage der Erlösung." [1] Dem aufgesiegelten Geiste wird hier dieselbe Bestimmung wie oben dem Pfande und Angelde zugedacht. Auch dieser Text kann ebensowenig wie die vorhergehenden zum Erweise eines qualitativen Charakters, welcher durch den Heiligen Geist eingedrückt werde, angerufen werden; von einer derartigen Ursächlichkeit des Heiligen Geistes ist überhaupt keine Rede. Zudem wird dieselbe durch die Präposition ἐν mit Dativ, welche niemals instrumental gebraucht wird, ausgeschlossen. Der Heilige Geist muß daher selbst das aufgeprägte, das göttliche Siegel sein.

Hierher scheint auch Ps 4, 7: „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine" [2] bezogen werden zu müssen. Es wäre alsdann der Sinn: Gezeichnet ist über uns der Geist deines Sohnes, o Herr! Das Antlitz (vultus) Gottes ist der Sohn Gottes, welcher ja von sich selbst bezeugt: „Philippus, wer mich sieht, der sieht auch den Vater." [3] Darum erklärt denn auch Cyrill von Alexandrien: Κατεσφραγίσμεθα γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι πρὸς ἐμφέρειαν καὶ ὁμοίωσιν τοῦ προσώπου τοῦ πατρός, τουτέστι τοῦ υἱοῦ [4].

2. Die Lehre der heiligen Schriften von der Besiegelung im göttlichen Geiste wird von den Vätern übereinstimmend erklärt und durch Vergleiche erläutert. Mehrere der folgenden

---

[1] ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε vgl. Röm 8, 15 ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ. — Wir machen wiederum aufmerksam, daß nicht δι' ὅ, sondern ἐν ᾧ steht.

[2] Hebr.: Erhebe über uns (das) Licht deines Antlitzes.

[3] Jo 14, 9.

[4] Dial. 5 (b. Petavius, de SS. Trinit. l. 6, c. 5, n. 10).

Stellen sind gleichfalls zum Erweise einer vom Heiligen Geiste real verschiedenen Charakterform herangezogen worden. Allein bereits Duns Scotus erkannte, daß derartigen Argumentationen eine Beweiskraft nicht zukomme[1]. Seine Ansicht machten sich Biel[2], Cajetan u. a. zu eigen. Manche Autoren gingen freilich darin irre, daß sie — eben infolge dieser ablehnenden Haltung — die Lehre vom sakramentalen Charakter überhaupt durch Schrift und Erblehre unbegründet wissen wollten; indes ist ihnen zuzugestehen, daß die heiligen Väter zuweilen auch Materie und Form der Standessakramente — metonymisch allerdings — mit diesem Namen belegen[3].

Entsprechend zu 2 Kor 1, 21 22 „(Gott), der uns gesalbt, ... der uns gesiegelt ... das Pfand gegeben hat ...“ und vielfach mit ausdrücklicher Berufung auf diese und ähnliche Schriftstellen, wird von den Vätern und Kirchenschriftstellern

---

[1] In Sent. IV, d. 6, q. 8, sch. 1 sqq. — Nihil est ponendum pertinere ad sacramentum tanquam aliquid sacramenti, nisi sit explicatum in sancta scriptura vel ex fide catholica teneatur, vel explicite ex dictis sanctorum habeatur. De charactere vero nihil in sancta scriptura explicatur eo modo, quo de eo loquimur, licet fiat sermo de charactere bestiae, quod non est ad propositum. Nec ex articulo fidei sequitur necessario, debere sequi characterem, nec in dictis sanctorum secundum istam significationem invenitur. Lege Augustinum, qui saepe de ista materia baptismi loquitur in suis libris, ut in septem contra Donatistas, et super Ioannem, et de baptismo parvulorum, et nunquam invenies vocabulum characteris in ista significatione. . . . Dices quod etsi non inveniatur expresse ab Augustino secundum istam significationem, invenitur tamen ab aliis sanctis, ut a Dionysio et Damasceno. Respondeo, quod isti sancti non sunt locuti secundum istam significationem de charactere, vel suo aequivalenti ut sigillo vel figuratione etc. . . .

[2] In Sent. IV, q. 2, a. 1, concl. 1 — Omnes auctoritates, quae adducuntur ad probandum characterem, sive ex Dionysio, sive Augustino, sive Damasceno, sive Magistro (nämlich Petrus Lombardus), vere et magis pertinenter ad mentem ponentium exponuntur de baptismatis sacramento, aut forma sacramentali, quam de aliquo realiter animae impresso. Sic ergo patet, quod neque auctoritates sacrae scripturae, neque sanctorum patrum originalia cogunt ponere characterem ad hunc intellectum, in quo accipitur a recentioribus doctoribus.

[3] Z. B. Pastor Hermae, simil. 9, n. 16: „Das Siegel nun ist das Wasser.“

allgemein als Salbe, Siegel und Pfand der Heilige Geist genannt.

1. Irenäus, der heilige Märtyrerbischof von Lyon, um mit dem Zeugnisse griechisch-gallischer Tradition anzuheben, erklärt eingehend die Lehre von der Pfandschaft des Heiligen Geistes damit, dass uns ein Teil dieses Geistes als Anwartschaft auf die vollkommene Zuteilung der Gottheit zuerkannt und aufgedrückt worden sei. „Jetzt", schreibt er[1], „haben wir einen Teil vom Heiligen Geiste aufgenommen zur Vollendung und Vorbereitung der Unverweslichkeit, nach und nach uns gewöhnend Gott zu fassen und zu ertragen, was der Apostel auch Pfand nannte (das ist ein Teil der von Gott verheißenen Ehre).... So macht uns also dieses in uns wohnende Unterpfand bereits geistig, und wird verschlungen das Sterbliche von der Unsterblichkeit.... Wenn ... die Besitzergreifung des Pfandes schon den Menschen rufen macht: ‚Abba, Vater', was wird die ganze Gnade des Geistes bewirken, die dem Menschen von Gott soll gegeben werden? (wenn) sie uns ihm ähnlich machen und vollenden wird nach dem Willen des Vaters; denn machen wird sie den Menschen zum Bilde und Gleichnisse Gottes." Desgleichen unmittelbar darauf: „Die also das Pfand des Geistes haben und nicht den Gelüsten

[1] Adv. haer. V. 8. 1. — Noch andere Stellen siehe bei Körber: S. Irenäus de gratia sanctificante. Dissertation, Würzburg 1865, 125 f. Im Zusammenhange hiermit steht die oft mißverstandene Trichotomie des Heiligen, seine Lehre nämlich, der Mensch bestehe aus Leib, Seele und dem (göttlichen) Geiste. Zieglers Meinung (Irenäus Bischof von Lyon, Berlin 1871, 257), nach der Lehre „des Irenäus" gehöre der göttliche Geist „ursprünglich und notwendig zum Wesen des Menschen" ist ebenso falsch als die Einräumung Hayds (Kempt. Bibl. d. Kirchenväter II 257) unstatthaft ist, man könne noch zugeben, daß der Heilige Geist wenigstens „in Bezug auf die Menschheit im ganzen" unveräußerlicher und wesentlicher Bestandteil sei. Der Heilige Geist ist weder dem Einzelnen noch der Gesamtheit der Menschen wesentlich oder von Natur aus zuständig, und das Gegenteil wird auch von Irenäus nicht behauptet. Seine Trichotomie beruht vielmehr auf der einfachen Offenbarungswahrheit, daß der Mensch in gegenwärtiger Ordnung bestimmt ist, im Besitze des göttlichen Geistes zu sein. So lange der Mensch daher dieses Geistes bar ist, kann man mit Fug und Recht behaupten, daß er ein unvollkommenes Wesen sei.

des Fleisches dienen, sondern sich dem Geiste unterwerfen und vernunftmäßig leben in allem, diese nennt mit Recht der Apostel geistig, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt."

Daß der hochgebildete Grieche und gallische Bischof in vorstehenden Ausführungen nicht an integrale Teile des göttlichen Wesens, überhaupt nicht an Teile im Sinne objektiver und ontologischer Differenzierung denken könne, braucht keiner weiteren Bemerkung. Es kann sich demnach bloß um Teile im Sinne subjektiver und logischer Trennung, mithin um „Teilnahmen" handeln. Von der ersten Geistespartizipation also, welche er „Pfand" nennt, lehrt Irenäus, daß sie uns gewöhne, nach und nach Gott zu fassen, daß sie uns überhaupt in ein kindschaftliches Verhältnis zu ihm bringe (Abbarufen). In ausdrücklicher Gegenüberstellung zu dieser ersten Partizipation führt er sodann die „ganze Gnade" an, welche dem Inhaber des „Pfandes" noch zu geben ist, und wodurch der Mensch (in übernatürlicher Weise, da es sich um den Heiligen Geist handelt) Gottes Bild und Gleichnis wird.

Mithin schreibt Irenäus dem göttlichen Geiste, und zwar nicht dem eindrückenden (als causa efficiens gedachten), sondern dem als Pfand eingedrückten, aufgenommenen und innewohnenden, Wirkungen zu (Adoption zur Gotteskindschaft, Disponierung zur heiligmachenden Gnade), welche nur dem sakramentalen Charakter eigen sind.

2. Mehrfach angerufen wird das Zeugnis des Enkratiten Theodot, welches sich bei Pseudo-Klemens von Alexandrien [1] findet. An das bekannte Wechselgespräch: „Wessen ist das Bild und die Umschrift (der Münze)? — des Kaisers" [2] anknüpfend sagt er: „So hat auch der Gläubige zur Aufschrift den Namen Gottes durch Christus, den Geist aber als Bild. Auch die unvernünftigen Tiere zeigen durch das Zeichen (σφραγίς), wem sie angehören, und nach diesem Zeichen werden sie beansprucht. So trägt die gläubige Seele, welche das Zeichen

[1] Eklog. ex Theod., n. 86 (Migne IX 697) . . . . ἀπογραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα. . . .

[2] Mt 22, 17—21.

(σφραγίσμα) der Wahrheit empfangen hat, die Wundmale (στίγματα) Christi mit sich herum.“ Diese Worte sprechen allerdings für die traditionelle Bedeutung der Charakterlehre, drücken aber klar und deutlich aus, daß nach derselben Tradition der Heilige Geist die Aufschrift und das Siegelbild der Wahrheit sei, — von einem andern Zeichen hatte Theodot offenbar nichts in Erfahrung gebracht.

3. Ebenso weiß auch der von der Schule so hoch gefeierte Dionysius (Pseudo-Areopagita) nur über einen göttlichen Charakter zu berichten, durch welchen der durch den Glauben zu Gott herangeführte Mensch in dessen Gemeinschaft aufgenommen wird. „Den auf diese Weise herangeführten“, bemerkt er in seiner Abhandlung über die kirchliche Hierarchie, „nimmt die glückselige Gottheit zu ihrer Gemeinschaft auf, und läßt ihn an ihrem eigenen Lichte wie an einem Zeichen (für ihn) teilnehmen, indem sie ihn gottvoll macht und Teilnehmer der göttlichen Würden und der heiligen Ordnung.“[1] Wir finden hierin denselben Gedanken wie in Ps 4, 7 ausgedrückt. — Lorinser bemerkt zu dieser Stelle mit Berufung auf Corterius: „Patet ... ipsum per hoc signum nihil aliud significare vel intendere, nisi id, quod hominem participem reddat divinarum operationum. Unde hoc signum aliud nihil est, nisi potentia quaedam ad actiones hierarchicas, id est ad administrationes et susceptiones sacramentorum, quae est ipsa characteris definitio.“[2] Wenn man obigen Text von der potentia zur Spendung der Sakramente deuten will, so ist dies zwar nicht der nächste, ausdrückliche Sinn der Worte, immerhin jedoch darin einbegriffen, vorausgesetzt daß man diese potentia von der potentia divina nicht real verschieden sein läßt, und zu einer erschaffenen qualitativen Form herabwürdigt; denn eine solche ist keineswegs Teilnahme am

[1] De eccles. hierarchia c. 2. — Τὸν δὲ οὕτως ἀναγόμενον ἡ θεία μακαριότης εἰς τὴν ἑαυτῆς μετουσίαν εἰσδέχεται καὶ τοῦ οἰκείου φωτὸς ὥσπερ τινὸς αὐτῷ σημείου μεταδίδωσιν, ἔνθεον ἀποτελοῦσα καὶ κοινωνὸν τῆς τῶν ἐνθέων ἀποκληρώσεως καὶ ἱερᾶς κατατάξεως.

[2] De charact. sacr. l. c.

Lichte der glückseligen Gottheit. — Nach dem angerufenen Autor ist der Charakter vielmehr das eigene Licht der Gottheit selbst, insofern der Empfänger an demselben als an einem Zeichen für sich teilnimmt.

4. Nicht minder unzweideutig sind einige Aussprüche des hl. Athanasius, welche sich unter den von Petavius kompilierten Stellen befinden [1]. „Der Geist“, bemerkt dieser heilige Vater, „ist die Salbe und das Siegel, in welchem das Wort alles salbt und besiegelt.“ Ja, er schließt geradezu einen jeden erschaffenen Charakter aus: „wenn der Geist ein Geschöpf wäre“, argumentiert er zum Beweise der Gottheit des Heiligen Geistes, „so wäre durch ihn keine Teilnahme Gottes in uns. . . . Nun aber, da wir Teilnehmer an Christus und an Gott genannt werden, zeigt es sich, daß jene Salbung, welche in uns ist, und das Siegel, nicht von der Natur erschaffener Dinge, sondern des Sohnes sei, welcher durch den Geist, der in ihm ist, uns mit dem Vater verbindet.“ Ausdrücklicher und deutlicher können auch wir unsere These nicht wiedergeben. Athanasius gebraucht ganz genau dasselbe Argument ex ratione theologica, mit welchem wir oben (S. 39 f) bewiesen, daß der sakramentale Charakter kein Accidens im rezipierten Sinne sein könne. Aus der Tatsache nämlich, daß wir durch jenes geheimnisvolle Siegel zur Teilnahme am göttlichen Wesen gelangen, schliesst er, daß dieses Siegel nicht von der Natur erschaffener Dinge (also kein ens creatum, mithin auch keine sog. „qualitas supernaturalis“) sein könne. Es war dies übrigens ein beliebtes und von den griechisch-orientalischen Vätern zur Verteidigung der Gottheit des Heiligen Geistes wiederholt gebrauchtes Argument; dasselbe wird uns später im Traktat über das Wesen der sakramentalen Gnade beschäftigen.

Es sei ferner hingewiesen auf Cyrill von Alexandrien. „Wie ein Siegel seiner Natur hat der Schöpfer eingedrückt

[1] Petav., de Trin. l. 8, c. 5, n. 2 — τὸ δὲ πνεῦμα χρίσμα, καὶ σφραγίς ἐστιν, ἐν ᾧ χρίει καὶ σφραγίζει ὁ λόγος τὰ πάντα . . . . τὸ ἐν ἡμῖν χρίσμα καὶ ἡ σφραγίς, μὴ οὖσα τῆς τῶν γενητῶν φύσεως, ἀλλὰ τοῦ υἱοῦ. . . .

(ἐνέπηξεν) den Heiligen Geist.“ [1] Er lehrt, dieses Siegel sei göttlich, himmlisch, unaufhörlich für alle Zeiten usw. [2], womit also die vom Tridentinum dem Charakter beigelegten Eigenschaften, die Geistigkeit und Unauslöschlichkeit direkt auf den (der Seele eingedrückten) Heiligen Geist bezogen werden. Sodann entwickelt Cyrill in Form eines Dialoges mit Hermias folgendes höchst beachtenswerte Gespräch [3]:

„A. Sagen wir nicht, nach dem Bilde Gottes sei der Mensch auf Erden geschaffen?

B. Wie denn nicht?

A. Was uns aber das göttliche Bild einprägt und wie ein Siegel die überweltliche (übernatürliche) Schönheit aufdrückt, ist das nicht der Geist?

B. Aber nicht als Gott, sagen sie [4], sondern als Diener der göttlichen Gnade.

A. Nicht er selbst also, sondern die durch ihn verliehene Gnade wird uns eingezeichnet?

B. Es scheint.

A. Es sollte also der Mensch notwendig Bild der Gnade und nicht vielmehr Bild Gottes genannt worden sein! Auch dies erwäge: ... geschaffen wurde nämlich am Anfange das Lebewesen, da Gott es bildete und gleichsam durch eigene Handanlegung es ehrte.... Nachdem es aber ins Dasein gesetzt war, wurde es gestaltet nach Gott, da ihm der Lebensodem [5] eingehaucht wurde. Nachdem es aber die Heiligung durch die Verkehrung zum Bösen eingebüßt hatte, wurde es wieder zur anfänglichen und ursprünglichen Schönheit zurückgebracht, indem Christus das Veraltete zu gött-

---

[1] In Joan. 14, 20.

[2] Prokatech. n. 16 17. Katech. 1, n. 3; 3, 3; 4, 6 usw.

[3] Über die heilige und wesensgleiche Dreieinigkeit. 7. Gespräch. — Wir geben die Übersetzung genau nach der Kempt. Bibl. d. Kirchenväter 307 f 436 ff.

[4] Nämlich die Arianer und Eunomianer, welche die Göttlichkeit des Heiligen Geistes leugneten und durch obige „Distinktion“ sich der Beweiskraft des Argumentes entziehen wollten.

[5] Gn 2, 7; Cyrill versteht darunter den Heiligen Geist.

licher und geistiger Form erneuerte und nicht auf andere Weise als jene frühere, denn er hauchte die heiligen Apostel an mit den Worten: ‚Empfanget den Heiligen Geist!'[1]

„Aber wenn von der Wesenheit des Geistes die durch ihn verliehene Gnade verschieden ist, warum sagte nicht deutlich Moses, daß dem ins Dasein gesetzten Lebewesen der Schöpfer von allem zuletzt durch den Lebensodem die Gnade einhauchte, Christus aber zu uns: ‚Empfanget die durch den Dienst des Heiligen Geistes vermittelte Gnade!' sondern wurde bei jenen gesagt: ‚Lebensodem' (denn wahres Leben ist die Natur der Gottheit, wenn es anders wahr ist, daß wir in ihm leben, uns bewegen und sind)[2]; durch die Stimme des Heilandes aber: ‚Den Heiligen Geist', da er ja in Wahrheit den Heiligen Geist selbst in die Seelen der Gläubigen einführt und eingießt und durch ihn und in ihm sie umbildet zur ursprünglichen Form, das heißt zu sich selbst oder zur Ähnlichkeit mit ihm durch die Heiligung, und uns so zurückbringt zu dem Urbilde des Bildes, das heißt zu dem Ebenbilde des Vaters? ... Er[3] wird aber gestaltet durch den Geist, der uns durch sich zu Gott erneuert. Wann wir also nach Christus gestaltet werden und er selbst uns eingezeichnet und wohl geformt wird als durch den ihm von Natur aus ähnlichen Geist, so ist mithin der Geist Gott, welcher nach Gott gestaltet, nicht als durch eine von ihm vermittelte Gnade, sondern als der, welcher die Teilnahme an der göttlichen Natur durch sich selbst dem Würdigen verleiht."

Ebenso hatte er kurz vorher die rhetorische Frage gestellt: „Ja, da die Heiligen nicht anders die Teilnahme an Gott erlangen können als durch den Empfang des Geistes, werden wir denn der göttlichen Natur teilhaftig gemacht, wie die Schrift sagt[4], indem wir Mitknechte einer geschaffenen und gewordenen Natur sind oder, indem wir wahrhaftig so viel als möglich einen Anteil an der Gottheit erlangen und so ein Geschlecht Gottes heißen?"

---

[1] Jo 20, 22. [2] Apg 17, 28. [3] D. i. Christus in uns. [4] 2 Petr 1, 4.

Was hätte wohl Cyrill dazu gesagt, wenn ihn ein in der aristotelischen Kategorienlehre erfahrener Gottesgelehrter darauf aufmerksam gemacht hätte, daß wir „formaliter“ nicht durch den Heiligen Geist, sondern durch ein allerdings noch weniger als „mitknechtliches“ (weil nicht einmal subsistierendes) Accidens die Teilnahme an der Gottheit erlangen, dem Gottmenschen ähnlich gemacht und geheiligt werden? Wenn er ferner die Behauptung aufgestellt hätte, das Siegel, welches uns in der Taufe aufgedrückt worden, und die Gnade, die wir empfangen haben, seien der Form nach von der Wesenheit des Geistes verschieden? — sie seien nicht Gott selbst, sondern nur von Gott gewirkt?

Die Antwort Cyrills ist im obigen klar ausgedrückt; sie richtet sich, wiewohl nominell gegen einen Pneumatomachen, inhaltlich gegen jeden, welcher die Göttlichkeit der Charakterform in Abrede stellt. Oder verschlägt es etwas, daß der eine diese Form als „geschaffene und gewordene Natur“, der andere aber als geschaffene und gewordene Qualität bezeichnet?

6. Zur Beurteilung der drei großen Kappadozier, speziell des hl. Basilius, möge Scholl dienen, welcher, wiewohl im Prinzipe gegenteiliger Anschauung, die Lehre des letzteren also in Kürze zusammenfaßt: „Der Heilige Geist ist das Siegel, das Gott uns aufgedrückt, um uns dadurch dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu machen.“ [1] Aus diesem vorurteilsfreien Referate ergibt sich, was für Merkmale der Heilige im Auge habe, wenn er schreibt: „Niemand wird an dir erkennen, ob du zu uns gehörest oder zu den Widersachern, wenn du nicht durch die mystischen Erkennungszeichen deine Angehörigkeit verrätst, wenn nicht über dir sich auszeichnet das Licht des Antlitzes des Herrn.“ [2] — Und der beredte Patriarch von Konstantinopel, der hl. Johannes Chrysostomus? „Wie den Kriegern ein Mal“, verkündigt

[1] Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade. Dissertation, Freiburg 1881, 194.

[2] Or. 13 de exhort. ad bapt. n. 4. — Vgl. Gregor von Nazianz, De bapt. or. 40, n. 15.

er, „so wird den Gläubigen der Heilige Geist eingeprägt; und würdest du ausreißen, so bist du allen erkennbar. Wie nämlich einst die Juden als Siegel die Beschneidung hatten, so haben wir das Pfand des Geistes.“ [1]

„Es ist ein Beweis großer Fürsorge, daß sie besiegelt worden sind, nicht nur eigens bestimmt, nicht nur erlöst, sondern auch besiegelt. Wie wenn einer die ihm durch das Los Zugefallenen kennzeichnen wollte, gerade so hat Gott sie eigens bestimmt zum Glauben, besiegelt zur Erbschaft der künftigen Güter. . . . Besiegelt wurden die Israeliten, aber durch die Beschneidung, wie die Herden und unvernünftigen Tiere. Besiegelt wurden auch wir, aber wie Söhne mit dem Geiste. Was bedeutet: mit dem verheißenen Geiste? Nun, weil wir ihn der Verheißung gemäß empfangen haben, . . . deswegen nennt er es auch Unterpfand; denn das Unterpfand ist ein Teil des Ganzen. . . . Warum gibt er nicht gleich das Ganze hin? Weil auch wir noch nicht alles getan haben. Wir glaubten; das ist der Anfang. Auch er gab ein Unterpfand. Haben wir einmal den Glauben durch die Worte betätigt, dann legt er uns das Ganze bei. . . . Wofür aber ist er das Unterpfand? Für die Einlösung des Eigentums. Die volle Einlösung findet erst dort statt.“ [2]

Durch den Glauben (in Verbindung mit dem Sakramente des Glaubens, d. i. der Taufe) — so lehrt Chrysostomus — erhalten wir den Heiligen Geist als Unterpfand; durch die Betätigung des Glaubens erlangen wir die Hingabe desselben Geistes hienieden zur Heiligung, jenseits im vollsten Maße zur Verklärung.

---

[1] Hom. 3 in 2 Cor sub fine.

[2] Hom. 2 in epist. ad Eph. n. 2. — Denselben Gedanken nimmt später Theophylakt, Comment. ad Eph. 1, 13 (M. CXXIV, 1401) auf. Ἀλλ' οἱ μὲν Ἰουδαῖοι τὴν περιτομὴν ἐσφραγίσθησαν, ὡς τὰ ἄλογα, σαρκικὴν σφραγῖδα λάβοντες· ἡμεῖς δὲ, ὡς Θεοῦ υἱοῖ καὶ ὑπὲρ τὴν σάρκα τῷ πνεύματι ἐσφραγίσθημεν. Vgl. ebendesselben Comment. ad Rom. 8, 10 (M. CXXIV, 440): „Εἴ τις οὐκ ἔχει πνεῦμα . . . οὐκ ἔστι Χριστοῦ“ καὶ εἰκότως· ἡ γὰρ σφραγὶς τὸ πνεῦμά ἐστι· ὥστε ὁ μὴ ἔχων τὴν σφραγῖδα οὐκ ἔστι τοῦ δεσπότου τοῦ διὰ τῆς σφραγῖδος ἐκείνης δηλουμένου.

Zu derselben Schriftstelle bemerkt Theodoret, die Begriffe „Siegel“ und „Gabe“ der Sache nach identisch setzend: „Wie ein Siegel habt ihr die Gabe des Geistes empfangen.“ [1]

7. Als letzten Morgenländer und Generalrepräsentanten griechisch-orientalischer Tradition erwähnen wir noch den hl. Johannes von Damaskus. Er auch lehrt die Gleichgestaltung mit Christus durch den Charakter; dieser Charakter jedoch ist ihm göttlich, weil Teilnahme am Heiligen Geiste. „Aus der Zahl der Vorerkannten seid auch ihr . . . Familienglieder mit Christus durch den Gehorsam und den dem Gehorsam folgenden Glauben und das dem Glauben folgende Siegel, welches ist Gleichgestaltung mit Christus durch die Teilnahme am Heiligen Geiste.“ [2]

8. Trat auch die Lehre von der Siegelschaft des Heiligen Geistes in der abendländischen Kirche weniger stark in den Vordergrund — es lag dies an der Verschiedenheit der Verhältnisse und dogmatisch-apologetischen Interessen, an den mehr praktischen Veranlagungen und Tendenzen des römischen Geistes — so gibt es doch der Zeugnisse genug, aus welchen die vindizierte Göttlichkeit der Charakterform lichtklar hervortritt.

Ambrosius liebt es, die vom Heiligen Geiste (als Charakterform) in der Seele (als Charaktermaterie) vollzogene Gleichgestaltung mit Christus zu betonen. — „Ipse enim Pater signavit, Deus, et qui testimonium ejus accepit, signavit . . . signati sunt ad imaginem et similitudinem Christi, qui est imago invisibilis Dei.“ [3] Wichtiger noch ist eine Stelle aus dem Buche über den Heiligen Geist [4]: „Sancto igitur Spiritu signati sumus, non natura sed a Deo, quia scriptum est: ‚qui unxit nos, Deus, et qui signavit nos et dedit pignus Spiritus

[1] In ep. ad Eph. 1, 13 (M. LXXXII, 513) — Οἷόν τινα σφραγῖδα τὴν τοῦ πνεύματος ἐκομίσασθε δωρεάν.

[2] In ep. ad Eph. 1, 13 (M. XCV, 825). — Τῶν προγνωσμένων ἐστὲ καὶ ὑμεῖς . . . οἰκειούμενοι Χριστῷ, δι᾽ ὑπακοῆς, καὶ τῆς ἐπὶ τῇ ὑπακοῇ πίστεως, καὶ τοῦ ἐπὶ τῇ πίστει σφραγισμοῦ, ὅς ἐστιν ὁμοίωσις πρὸς Χριστὸν διὰ τῆς τοῦ πνεύματος μεταλήψεως.

[3] In ps. 118, serm. 19. [4] De Spiritu sancto l. 1, c. 6, n. 78 f.

in cordibus nostris.' Signati igitur Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam Spiritu signamur ut splendorem atque imaginem eius et gratiam tenere possimus, quod est utique spirituale signaculum. Nam etsi specie signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur: ut Spiritus sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem." Nicht der Heilige Geist siegelt, so unterweist uns auch Ambrosius, sondern Vater und Sohn besiegeln uns, der Heilige Geist aber ist das Aufgedrückte, das Siegel und Unterpfand. Und es gibt uns dieses Siegel die Befähigung (potentia passiva) durch vollkommenere Teilnahme die vom Wesen des Heiligen Geistes seinlich keineswegs verschieden gedachten Gnade und Glorie aufzunehmen, und so das Ebenbild Christi darzustellen. — Sodann berechtigt uns der Vorgang dieses großen Kirchenlehrers unter dem vielleicht nicht ohne Abhängigkeit von ihm gebrauchten Ausdruck „signum spirituale" des Tridentinum[1] gleichfalls den (aufgedrückten) Heiligen Geist zu verstehen, der allerdings ein geistiges Zeichen (spirituale signaculum) ist. — Ähnlich führt er in seiner Schrift über die Jungfrauen aus: „Pone me ut sigillum . . . in cor tuum et velut signaculum super brachium tuum: quo signatiora prudentiae tuae factorumque documenta promantur, in quibus figura Dei, Christus illuceat, qui paternae ambitum exaequans naturae, totum quidquid a Patre divinitatis assumpsit, expressit. Unde etiam apostolus in Spiritu nos dicit esse signatos: quoniam patris imaginem habemus in filio, sigillum habemus in Spiritu. Hac trinitate signati caveamus diligentius, ne quod accepimus pignus in cordibus nostris, aut morum levitas, aut ullius adulterii fraus resignet."[2]

9. In demselben Sinne interpretiert Hieronymus die bekannte Stelle des Epheserbriefes[3]: „Signaculum autem Dei

[1] Sess. 7 de sacr. in gen. can. 9.

[2] De virginibus l. 1. — Vgl. auch Pseudo-Ambrosius, De sacramentis l. 6, c. 2: „Accepisti ergo Spiritum sanctum in corde tuo . . . ergo unxit te Deus, signavit te Christus, . . . accepisti signaculum ad illius similitudinem."

[3] In ep. ad Eph. 1, 13.

est, ut quomodo primus homo conditus est ad imaginem et similitudinem Dei, sic in secunda regeneratione, quicunque Spiritum sanctum fuerit consequutus, signetur ab eo et figuram conditoris accipiat."

10. Der hl. Augustinus endlich kommt des öfteren auf den sakramentalen Charakter zu sprechen, namentlich in seinen Schriften gegen die Donatisten, so daß sogar der Versuch gemacht worden ist, die gesamte Charakterlehre auf ihn zurückzuführen. Dem gefeierten Bischofe von Hippo ist es aber weniger daran gelegen, die Natur dieses Charakters zu bestimmen als vielmehr den Sekten gegenüber die Unauslöschlichkeit desselben geltend zu machen, um der Wiederspendung der konfigurativen Sakramente entgegenzutreten. — Vom Wesen des Charakters spricht er gewöhnlich nur ganz allgemein: „Aliquid, quod potest esse sine charitate, quod et in sacrilegis per se sanctum est" [1]. Er vergleicht ihn mit dem „nomen Dei impressum" am Tempel zu Athen [2] usw. Doch wird beispielsweise in der Epistel an den Bischof Bonifazius mit unverkennbarer Anspielung auf den Taufcharakter die Unauslöschlichkeit des den Seelen der Kinder aufgedrückten Heiligen Geistes betont, weshalb die Sünde ihrer Eltern denselben nicht schaden könne: „Dicit enim et apostolus: Spiritum nolite extinguere (1 Thess 5, 19), non quia ille extingui potest, sed quantum in ipsis est, extinctores eius merito dicuntur, qui sic agunt, ut extinctum velint." [3]

11. Zum Überflusse und mehr des dogmengeschichtlichen Interesses wegen sei noch eine Stimme aus dem 9. Jahrhundert angeführt. Haymo, Bischof von Halberstadt, verrät patristische Denkungsart, wenn er schreibt: „In quo, id est in Christo, credentes signati, id est sigillati vel assignati, estis Spiritu promissionis sancto, id est per Spiritum sanctum, qui promissus est a Domino apostolis, et per quem nos habemus promissionem vitae in baptismo. Assignati ergo

[1] Contra lit. Petiliani l. 2, c. 108. [2] Contra Cresconium l. 1.
[3] Ep. 98 (23), n. 3 (M. XXXIII, 360).

sumus Deo per Spiritum sanctum, quem percepimus in baptismo." [1]

Daß nun die heiligen Väter in ihren Aussprüchen nicht ein Siegel im allgemeinen, sondern gerade den sakramentalen Charakter im Auge haben, wird durch mehrere der obigen Ausführungen nahegelegt oder ausgedrückt. Der Schwerpunkt freilich fällt immer wieder auf den Charakter der Taufe, wie sich von selbst versteht, wenn man bedenkt, daß eben durch dieses Sakrament die Adoption zur Gotteskindschaft vollzogen und das gnadenvolle Verhältnis zum Heiligen Geiste grundgelegt wird, während es durch die vielfach mit der Taufe verbundene Firmung und die einzelnen Weihen nur näher bestimmt und erweitert wird. Daher heißt auch die Taufe selbst des öfteren metonymisch (Ursache statt der Wirkung) Siegel [2], ein klarer Beleg für die Sakramentalität dieses Siegels. Übrigens kennen die Väter außerhalb der sakramentalen Ökonomie, d. i. des irgendwelchen Gebrauches der Sakramente, keine Geistessendung und kein Heil [3]. Und es ist diese Wahrheit den Vätern so heilig und wird von ihnen so treu gehütet, daß wir wohl annehmen

---

[1] In ep. ad Eph. c. 1 (M. CXVII, 705). — In dem bekannten Dekretale „Maiores" (c. 3 X de bapt. 3, 42) Innocenz' III. scheint jedoch bereits die subjektive scholastische Auffassung durchzuschimmern.

[2] Vgl. II. Clemensbr. 7, 6; 8, 6. Pastor Hermae, simil. 2, 4; 9, 16. Constit. Apost. l. 2, c. 14, usw. Von Interesse ist auch der Bericht des Eusebius über die Taufe Konstantins (de vita Const. c. 62), an welchen er anknüpft: „So also wurde Konstantin allein von allen Kaisern seit Menschengedenken . . . wiedergeboren, vollendet und mit dem göttlichen Siegel der Vollendung geschmückt." — Siehe Harnack, Dogmengeschichte I 177 u. a. — Schanz, Lehre von den heiligen Sakramenten 209.

[3] Hermas dehnt die Notwendigkeit der Taufe sogar auf die bereits entschlafenen vorchristlichen Gerechten aus. Simil. 9, 16 wird er über die Steine, welche diese Gerechten versinnbilden, also belehrt: „Sie hatten nötig durch Wasser emporzusteigen, damit sie belebt wurden. Denn anders konnten sie in das Reich Gottes nicht eingehen, als daß sie den Tod ihres Lebens ablegten." Daß Hermas damit nicht eine reelle Wassertaufe intendierte, beweist das folgende „sie gaben ihnen das Siegel der Predigt" (c. 17); nämlich das Siegel des Geistes durch den Glauben an ihre Predigt über die vollzogene Erlösung.

dürfen, es sei auch nicht eine einzige Äußerung für das Gegenteil zu erbringen.

Von einer übernatürlichen Ordnung jedoch im Sinne reiner, wenn auch auf göttliche Wirkursächlichkeit zurückgeführter, qualitativer Formen, von welchen einerseits das Erschaffen, bzw. Hervorgebrachtsein, anderseits (und zwar im Charakter, in der heiligmachenden Gnade, in den eingegossenen Tugenden und Gaben) eine Formalursächlichkeit ausgesagt wird, die nach den Dokumenten der Offenbarung nur dem Heiligen Geiste beigelegt werden kann, weiß die kirchliche Überlieferung nichts und läßt eine solche unseres Erachtens auch nicht zu.

Theologen, welche sich eingehender mit patristischen Studien beschäftigt haben, wie Petavius[1] und Thomassin, sind gleicherweise der Überzeugung, daß der Heilige Geist selbst unser Siegel sei, wiewohl beide, im Banne einer kurrenten Meinung befangen, es unterlassen, die Anwendung auf den sakramentalen Charakter zu machen. So bemerkt namentlich der letztere, Thomassin, nach Anführung einschlägiger Schriftstellen: „His omnibus significatur non doni alicuius largitio sed praesentia Spiritus sancti substantiva, quia ipsa substantialiter imago est et sigillum et unguentum et vita et sanctitudo et animarum templorumque hospes et innovata ad pietatem forma.... Nec enim dicendus fuerat Spiritus sanctus imago Filii, sed imaginis pictor, nec sigillum, sed sigilli insculptor, nec unguentum, sed unguenti largitor, nec hospes, sed inhospitantis gratiae conditor, nec effusum regenerationis nostrae semen, sed seminis largitor." — „Similiter ergo imago est Spiritus sanctus, non effector tantum creatae imaginis, qua ad Filii similitudinem expingamur."[2]

---

[1] De Trinit. l. 8, c. 5, n. 1.

[2] Ebd. l. 6, c. 10, n. 1 5. — Oswald I 105 und überhaupt die Theologen, welche für eine vom Heiligen Geiste verschiedene Charakterform eintreten, sehen es als „selbstverständlich" an, daß der Siegelnde der

Scholion. Die Schwierigkeiten, welche der vorgetragenen Ansicht scheinbar entgegenstehen, stellen sich bei näherer Betrachtung als widerlegbar heraus.

1. Der Heilige Geist als göttliche Charakterform müsse notwendigerweise in der Seele irgend eine Veränderung oder Modifikation hervorbringen, welche eben der sakramentale Charakter sei[1]. Diese Modifikation könne nur eine Qualität sein. Mithin bestehe der sakramentale Charakter in einer Qualität.

Der Heilige Geist als göttliches Siegel bringt allerdings in der Seele eine Modifikation hervor, jedoch als Formalursache, nicht als Wirkursache, und gehört mithin als solche zum Wesen des Charakters. — Auch leugnen wir keineswegs, daß besagte Modifikation bzw. der sakramentale Charakter in gewissem allgemeinen Sinne, d. i. in Übertragung auf den durch die Form gewordenen Zustand, eine Qualität, eine „Sobeschaffenheit“ der Seele sei: wenn nämlich diese Sobeschaffenheit formalursächlich auf den Heiligen Geist als göttliches Siegel zurückgeführt wird. Denn durch letzteren als Form (Quasiform) erhält die Seele wirklich eine bestimmte Qualifikation: sie wird nämlich eine die potentia passiva und activa habende, mithin Christo ähnliche. Wir stellen jedoch in Abrede, daß der sakramentale Charakter eine Qualität sei, wenn letztere formalursächlich auf ein vom göttlichen Wesen verschieden gedachtes, angeblich übernatürliches prädikamentales Accidens bezogen wird.

2. Bedeutungsvoller könnte etwa folgendes Bedenken erscheinen. Der sakramentale Charakter sei ein unauslöschliches Zeichen, wie ihn das Tridentinum definiert[2], und müsse

Heilige Geist sei. Nirgends wird jedoch in den Offenbarungsschriften diese Eigenschaft dem Heiligen Geiste beigelegt. Er heißt in denselben nicht der Sendende, sondern der Gesandte (Paraklet), nicht der Geber, sondern die Gabe, nicht der Salbende, sondern die Salbe, nicht der Besiegelnde, sondern das Siegel, was die persönlich-freie Selbstmitteilung des Heiligen Geistes übrigens keineswegs ausschließt.

[1] Vgl. Petavius, De Trinit. l. 8, c. 5, n. 1 und ebd. c. 6 das über die Gnade Gesagte.

[2] Sess. 7 de sacr. in gen. can. 9.

als solches auch den Verdammten noch anhaften. Der Heilige Geist jedoch könne den Verdammten nicht anhaften. Und zur Bekräftigung des Untersatzes könnte etwa folgende in einer Inauguraldissertation verhängte Zensur dienen: „Spiritum enim dicere etiam in peccatore manere vel in anima gratia sanctificante destituta haereticum est.“ [1]

Der Charakter ist freilich in allen Charakterisierten unauslöschlich, denn diese Beschaffenheit kommt demselben mit Rücksicht auf seine Formalursache zu. Er ist aber nicht in allen Charakterisierten in gleicher Weise Zeichen; denn bei letzterem kommt auch die Disponierbarkeit der Materialursache in Betracht, welche in verschiedenen Subjekten verschieden ist. Den einen also, welche sich in wirklicher oder möglicher Liebesgemeinschaft mit Gott befinden, ist der Charakter ein Zeichen der Ähnlichkeit mit Christus; den andern hingegen, welche sich endgültig von dieser Liebesgemeinschaft ausgeschlossen haben, ist er ein Zeichen ewiger Verwerfung.

Sagt man nun, der Heilige Geist könne den Verdammten nicht als Charakterform anhaften, so ist es klar, daß er ihnen nicht anhaften könne als Prinzip der Konfiguration mit Christus, welchem sie, der endgültigen Indisposition, der Beharrlichkeit im Bösen wegen, nicht mehr ähnlich gemacht werden können; er kann ihnen jedoch anhaften als Prinzip (Vollzieher) ewiger Sühne. Denn die unendliche Liebe ist auch unendliche Gerechtigkeit. Nur in diesem Sinne kann der Verdammte am göttlichen Liebesgeiste noch Anteil haben [2].

---

[1] Lorinser, De charact. sacr. (Diss.) 47.

[2] Vgl. Is 11, 4: „Mit dem Hauche seines Mundes wird er (Christus) töten den Gottlosen.“ Dieselbe furchtbare Androhung ist ausgedrückt ebd. 30, 28 (Vulg.): „Sein Odem ist wie überflutender Waldstrom, der reichet bis zum Halse, um herabzustürzen die Völker ins Nichts.“ Christus selbst — das Haupt des mystischen Leibes der Kirche — erscheint mithin als derjenige, welcher durch den Geist (Hauch, Odem) seines Mundes den Guten belebt, den Bösen aber in ewiger Strafe ertötet.

Zweites Kapitel.

Das Verhältnis des Charakters zur sakramentalen Gnade.

Nachdem das Wesen des Charakters, als der unmittelbaren Wirkung der äußeren Zeichen der Standessakramente, bestimmt worden, obliegt es, das kausale Verhältnis zu erforschen, in welchem derselbe zur heilenden sakramentlichen Gnade steht.

Die innere, übernatürliche Gnade, welche durch die konfigurativen oder konstitutiven Standessakramente vermittelt wird, ist zweifacher Art; die eine bezieht sich auf die Heiligung fremder Personen (die sogenannte gratia gratis data), die andere auf die Selbstheiligung (gratia gratum faciens). Beide (dem Gebrauche nach nur letztere) werden in die habituelle[1] und aktuelle unterschieden. Von diesen sämtlichen Gnaden also sagen wir, daß dieselben durch den jeweiligen Charakter näher bezeichnet oder bestimmt, begründet und verbürgt werden, und zwar die gratiae gratis datae oder charismatischen durch die potentia activa, die gratiae gratum (gratos) facientes oder heiligenden durch die potentia passiva desselben.

Diese dem Charakter vindizierten kausalen Eigenschaften kommen freilich auch dem äußeren, sinnenfälligen, rituellen Zeichen zu, jedoch in anderer, und zwar untergeordneter Weise. Der Charakter, als res et sacramentum, oder eigentlich genauer, als res quae est sacramentum, besitzt dieselben seiner Natur nach; letzteres, als sacramentum quod non est res, der Einsetzung nach: jener als natürliches und bleibendes, an sich freilich übersinnliches, konfiguratives Zeichen; dieses als eingesetztes, vorübergehendes, der charakteristischen Konfiguration als Mittel und äußerer Ausdruck dienendes Zeichen. Beide jedoch, der sinnenfällige Ritus und das übersinnliche Siegel, ergänzen sich gegenseitig hinsichtlich des „ultimus effectus“ (der Gnade) zu einem bleibenden, sinnlich ausgedrückten, adäquaten und wirksamen Zeichen der heilenden, sakramentalen Gnade.

[1] D. i. zuständliche; von einem eigentlichen Habitus als qualitas metaphysica creata kann unseres bescheidenen Erachtens keine Rede sein.

Um nun zunächst die Stellung der Scholastik dieser Frage gegenüber zu berühren, so scheinen die älteren Vertreter derselben zwar durchgehends daran festzuhalten, daß der Charakter der Natur noch vor der Gnade bewirkt werde; es begegnen sich aber in dieser gemeinsamen Anschauung zwei verschiedene Richtungen, von welchen die eine den Charakter als res et sacramentum[1], die andere nur als res et signum gelten läßt[2].

Die skotistische Richtung[3] — darunter Richard von Middleton, Duns Skotus[4], Durandus[5], Wilhelm Occam, Thomas von Straßburg, Peter d'Ailly, Gabriel Biel, ja selbst Bonaventura — sprachen dem Charakter jede Ursächlichkeit zur Bestimmung und Erzeugung der Gnade ab und können in demselben nicht mehr als eine Disposition erblicken. Dies ist übrigens von seiten der Skotisten und Nominalisten, bei der geringen Würdigung des Charakters überhaupt, leicht begreiflich; bemerkt doch Skotus geradezu, daß das Sakrament auch ohne Charakter dieselben Wirkungen erzielen könne[6]. Guil. Altissiodorensis erkennt in dem-

---

[1] S. Thom. 3, q. 63, a. 3 ad 2 (cf. ebd. q. 66, a. 1).

[2] S. Bonaventura In Sent. III, q. 40, dub. 3.

[3] Siehe über das folgende: Hahn 310 389 ff. u. a.

[4] In Sent. IV, dist. 6, q. 8: Character est aliquo modo prior ipsa gratia. Ex hoc ulterius sequitur quod sit dispositio ad gratiam. Ib. q. 9: Non pono characterem habere aliquam virtutem activam respectu gratiae causandae, sed Deum assistere illi tanquam signo invisibili ad causandam gratiam, quam signat recedente impedimento sive obice inhaerente. Est ergo dispositio ex parte susceptivi, quia est forma prior, sine qua non recipitur forma posterior (scl. gratia), non quidem quasi sit ratio susceptivi respectu posterioris, sed quod prius insit quam posterior, non simpliciter necessario, sed necessario comparando ad potentiam ordinariam agentis, causantis utramque formam.

[5] In Sent. IV, dist. 1, q. 4, n. 11: . . . in eis (scl. sacramentis) est virtus a Deo influxa quae instrumentaliter pertingit ad causandum characterem vel aliquam dispositionem, sed non attingit ad gratiam propter eius perfectionem, nisi dispositive, sicut virtus seminis hominis non attingit ad animam, sed ad dispositionem animae.

[6] In Sent. IV, dist. 6, q. 8: Dico quod haec propositio est falsa: Sacramentum non est initerabile et indelebile, nisi quia imprimit characterem sicut effectum indelebilem; quia omnem effectum, quem habet sacramentum posito charactere, potest habere sine eo, ipso non posito.

selben eine causa materialis immediata gratiae et naturalis, welche zum Empfange der Gnade vorbereitet und befähigt[1].

Anders dagegen urteilen die Vertreter der thomistischen Richtung. Bereits Wilhelm von Auxerre erblickt im Charakter den Keim, aus welchem sich die Gnade entfaltet. Nach Albert dem Großen und Thomas kommt dem Charakter eine (aktive) Instrumentalursächlichkeit bezüglich der heiligmachenden Gnade zu[2], so zwar, daß Thomas sowie seine älteren Ausleger die unmittelbare Ursächlichkeit der Sakramente sich bloß auf den Charakter erstrecken lassen, während die Gnade unmittelbar allein durch den Charakter bewirkt werde[3].

---

[1] In Sent. IV, tr. 3, c. 2.

[2] S. Thom. In Sent. IV, d. 4, q. 1, a. 1 ad 4: Character est causa sacramentalis gratiae. 3, q. 64, a. 1, c: Character etiam qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus. Ib. q. 63, a. 5 ad 1: Gratia est in anima sicut quaedam forma habens esse completum in ea, character autem est in anima sicut quaedam virtus instrumentalis ut supra dictum est. Sent. IV, d. 7, q. 2, a. 1 bemerkt der Heilige, daß der Charakter unmittelbare Wirkung des Sakramentes sei. Ebd. a. 2, quaestcl. 2, wo er die Frage aufwirft, ob Tauf- und Firmcharakter voneinander verschieden seien: Causae diversae inducunt diversos effectus. Sed aliud est sacramentum exterius in baptismo quam in confirmatione, et alius character interior, ut dictum est, quae sunt causa gratiae. Ergo et alia gratia est utrobique.

[3] S. Thom. In Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4: Sacramenta inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, qui primo correspondet sacramentis, sicut est character vel aliquid huiusmodi. Ad ultimum autem effectum, qui est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem. — Vgl. Petrus a Palude in Sent. IV, dist. 1, q. 1, concl. 1. — Dieses Urteil über die Ansicht des hl. Thomas und der älteren Thomisten bestätigen Hahn, Lehre von den Sakram. 389 f, Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit 596, Schanz, Lehre von den heil. Sakram. 158 u. a. Demnach wäre es scheinbar vergebliche Mühe, den heiligen Lehrer sei es für die physische, sei es für die moralische Ursächlichkeit der Sakramente (bezüglich der Gnade) anzurufen, weil nach ihm durch dieselben die Gnade überhaupt nicht unmittelbar erzeugt wird. — Cajetan (in p. 3, q. 62, a. 2)

Wir fassen unsere Ansicht in folgende Thesen zusammen:

Erste These. Der Charakter als Zeichen (signum) deutet die den entsprechenden Sakramentalständen zugedachten Gnaden an in ihrem Sein, in ihrer ständlichen Abgrenzung und Eigenart.

1. Durch die Taufe werden wir wiedergeboren, erhalten mithin das übernatürliche Leben. Und dieses Leben wird in der Firmung und den heiligen Weihen nicht umgebildet (seinem Wesen nach verändert), sondern ausgebildet (in seinem Wesen vervollkommnet), weil durch sämtliche drei Sakramente dasselbe Subjekt, bzw. allgemein gesprochen, derselbe mystische Organismus, nach der nämlichen Beziehung hin, d. i. zur ständlich größeren Ähnlichkeit mit dem Gottmenschen vollendet wird.

Der Einheit des Lebens aber muß, individuell sowie universell, in sämtlichen Ständen die Einheit der Form entsprechen[1], wie denn anders dieselbe in Christus als Besiege-

versucht zwar nachzuweisen, daß Thomas späterhin seine Ansicht geändert und die unmittelbare Gnadenbewirkung angenommen habe; er schließt mit den Worten: Unde vana videtur sollicitudo quaerentium, quod aut quomodo operetur character recedente fictione ad gratiam baptismalem. Desgleichen Gregorius a Valentia t. IV, disp. 4, q. 4, p. 2. Schäzler, Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente 323 ff. Schmitz, De effectibus extremae unctionis, Freiburg 1893, 86.

Auf Grund von S. Theol. 3, q. 62, a. 1 läßt sich unseres Erachtens nicht beweisen, daß Thomas seine Ansicht geändert habe. Es liegt ihm an dieser Stelle nur daran, die Ursächlichkeit des rituellen Zeichens der Gnade gegenüber zu wahren. Diese Ursächlichkeit sei eine instrumentale; ob sie jedoch eine effektive oder dispositive sei, wird nicht gesagt. Um letztere Unterscheidung aber handelt es sich; denn wenn sie nur eine instrumental-dispositive ist, so erzeugt sie die Gnade nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch den Charakter.

Nur mit Rücksicht auf das gewählte Beispiel (vom Beile) ließe sich vermuten, daß Thomas seine frühere Ansicht aufgegeben habe, obgleich nicht zu vergessen ist, daß das Beispiel gewählt wurde nicht um die Unmittelbarkeit, sondern um die Instrumentalität der Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens zu erläutern.

Mag übrigens der Heilige hinsichtlich des sinnlichen Zeichens seine Anschauung geändert haben oder nicht, jedenfalls hat er noch in der Summa die Kausalität des Charakters der Gnade gegenüber behauptet; denn p. 3, q. 69, a. 10 nennt er die Gnade einen Effekt desselben.

[1] S. Thom. 3, q. 69, a. 10.

lung und Salbung ebenfalls nur eine ist[1]; weil bei ontologischer Verschiedenheit der Form oder des Lebensprinzips von einer Einheit des Lebens keine Rede sein kann.

Diese eine Form jedoch kommt in jedem Stande, je nach ihrer in Betracht gezogenen ursächlichen zeichnenden oder heiligenden Kraft, und der dieser korrespondierenden nächsten Materialursache in verschiedener Weise zur Betätigung und erzielt wesentlich verschiedene Formalwirkungen, die wir als Charakter und Gnade unterscheiden.

Wenn aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, Charakter und Gnade entitativ nur eine Form besagen, welche zu dem beiden gemeinschaftlichen Zwecke der geistigen Wiedergeburt und Vollendung verschiedene Formalwirkungen erzielt, dann muß jene dieser Wirkungen, welche der Natur nach die erste ist, nämlich der Charakter, die folgende, d. i. die Gnade, als zielbestimmte Ergänzung andeuten, und zwar in der Abgrenzung und Eigenart, welche dem jeweiligen Einzelcharakter oder Einzelstande entspricht.

2. Durch den Charakter wird uns das Priestertum Christi übertragen, zu dessen Wesen als übernatürlichem Gotteskulte die Gnade gehört. Nun aber kann durch kein Zeichen, folglich auch nicht durch den Charakter, eine Berufung erfüllt oder ein Amt übertragen werden, ohne daß ipso facto jenes Zeichen in signifikative Beziehung zu demjenigen träte, welches diesem Amte wesentlich ist. Und da ferner in den drei Charakteren das Priestertum Christi in dreifacher Abstufung und Partizipation übertragen wird, so ist mithin in der Besiegelung zu einer jeglichen dieser Partizipationen zugleich auch gerade jene Gnade ausgedrückt, welche zum Kulte Gottes im betreffenden Stande erforderlich oder zweckdienlich ist.

Mit andern Worten: Durch die Charaktere werden wir dem Eingeborenen des himmlischen Vaters als Gott-Menschen, Gott-König und Gott-Priester ähnlich. Zur bezweckten voll-

[1] Siehe oben S. 35.

kommenen Ähnlichkeit oder Konfiguration mit Christus in dieser dreifachen Beziehung genügt aber der Charakter weder als potentia activa noch als potentia passiva, sondern die potentia passiva muß durch die gratia gratum faciens erfüllt, die potentia activa durch die gratia gratis data zur Tätigkeit nach dem vorbestimmten Ziele geleitet werden. Mit einem solchen inneren Verhältnisse des Charakters zur Gnade ist jedoch ein aus der Natur desselben hervorgehendes signifikatives Vermögen gegeben, welches, anhebend vom allgemeinen Priestertume der Taufe und mit jedem höheren Stande sich vollkommener ausbildend, sowohl auf die heiligenden als auf die charismatischen, auf die habituellen sowie auf die aktuellen Gnadenkräfte Bezug hat.

Auf den veralteten Einwand: der Charakter sei nicht sinnenfällig, er könne mithin nicht Zeichen der Gnade sein, antworten wir mit Thomas[1], daß es zwar zu den wesentlichen Anforderungen des Zeichens gehöre, äußerlich manifestiert zu sein, keineswegs aber, daß es selbst sinnenfällig sei. Der Charakter ist indes durch Materie und Form des Sakraments sowie durch die bewirkte Konfiguration hinlänglich manifestiert.

Eine andere Schwierigkeit scheint sich daraus zu ergeben, daß unserer Voraussetzung gemäß Charakter und Gnade der Form nach identisch seien; kein Wesen aber könne Zeichen seiner selbst sein. Augenscheinlich ist hier die Unterstellung falsch, Gnade und Charakter seien dem Wesen nach dasselbe. Charakter und Gnade sind der Form nach entitativ identisch, virtuell aber sind sie verschieden; ebenso ist die nächste Materialursache, wie wir mit Thomas annehmen, eine andere. Von Wesensgleichheit kann daher keine Rede sein.

Zweite These. Der Charakter als sacramentum bewirkt die standessakramentlichen Gnaden.

1. Der Charakter ist ein obligatives Zeichen, d. h. er bedeutet für den Empfänger die sittliche Notwendigkeit, ge-

---

[1] S. theol. 3, q. 60, a. 4 ad 1.

wissen übernommenen Verpflichtungen nachzukommen. Diese Verpflichtungen, welche im mittelbar und unmittelbar göttlichen Gesetze ihre äußere Norm haben, sind derartige, daß sie, „sicut opportet“, nur durch die innere übernatürliche Gnade und deren ständigen Beistand erfüllt werden können. Indem also der Charakter diese Verpflichtungen begründet und auferlegt, muß er auch die göttliche Weisheit und Güte veranlassen und bestimmen, jene Gnaden zu erteilen, ohne welche ihnen der Besiegelte nicht nachkommen kann, sei es überhaupt nicht, sei es nicht in dem von Gott vorhergesehenen und gewollten Maße. Die Heilige Schrift selbst bringt die die Wirkursächlichkeit des Charakters der Gnade gegenüber in folgenden erhabenen Worten zum Ausdruck: „Desgleichen hilft aber auch der Geist unserer Schwachheit; denn um was wir beten sollen, wie sich's gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst begehrt für uns mit unaussprechlichen Seufzern.“[1] (Gemitus columbae, nach Augustinus.)

Daß der Völkerapostel hierbei wirklich an den als Siegel eingedrückten Heiligen Geist denke und mithin seine Worte vom sakramentalen Charakter zu verstehen seien, geht hervor aus Vers 23, woselbst Paulus ausdrücklich von solchen redet, welche „die Erstlinge des Geistes haben“, welchem Zustande er die (vollendete[2]) Annahme zu Kindern Gottes gegenüberstellt[3].

2. Die übernatürliche Lebensform in ihrer Bestimmtheit als heiligmachende Gnade, sakramentlich eingegossene Tugend oder Gabe bzw. als sakramentaler aktueller Beistand, mithin als gratia gratum faciens überhaupt, wird von den Standessakramenten wegen des Charakters und nur aus Rücksicht auf ihn (von den nicht charakterisierenden nur unter Voraussetzung desselben) erteilt; weil in ihm und in ihm allein die Seele zum übernatürlichen Leben bestimmt und gezeichnet

---

[1] Röm 8, 26. [2] Nach Alliolis texterläuternder Klausel.

[3] Loch und Reischl (zu Röm 8, 23) erklären in demselben Sinne: „‚Erstlinge des Geistes‘, d. i. der bereits angefangene Besitz der Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ (s. 2 Kor 1, 22).

wird. Ebenso wird dieselbe Form als gratia gratis data nur mit Rücksicht auf den erlangten oder zu erlangenden Charakter anderer bzw. den Charakter der Gesamtkirche gegeben; weil zur Ausspendung der göttlichen Gaben kein Grund vorhanden wäre, sobald es an geeigneten Empfängern gebräche, was bei Wegdenkung des Charakters der Fall ist. Wenn aber sowohl die heiligenden als die charismatischen Gnaden der konfigurativen Sakramente wegen des Charakters, und einzig wegen dessen, verabfolgt werden, dann liegt es auf der Hand, daß der Charakter eine Ursache der standessakramentlichen Gnaden ist.

In allgemeiner Fassung lassen sich dieselben Grundgedanken folgendermaßen verwerten: Charakter und Gnade sind verschiedene Bestimmtheiten oder Formalwirkungen ein und derselben übernatürlichen Form. Wo aber in einem organisch gedachten Ganzen verschiedene Bestimmtheiten ein und derselben Form auftreten, stehen die der Natur oder der Natur und Zeit nach vorhergehenden, in einem gewissen kausalen Verhältnisse zu den folgenden. Also steht der Charakter in einem gewissen kausalen Verhältnisse zur Gnade.

3. Der Charakter bewirkt die Gnade im Falle der Reviviszenz nach Behebung des Obex, wie unten ausgeführt wird. Wenn aber der Charakter nach Behebung eines anfänglichen Obex die Gnade bewirken kann, dann muß er sie auch bei Abwesenheit eines solchen in derselben Weise bewirken können und bewirken; denn das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Obex berührt nicht die Effikazität der Charakterform, sondern nur deren Betätigung.

Wenn nun im obigen dem Charakter eine gewisse Ursächlichkeit der Gnade gegenüber zugesichert wird, so soll eine solche dem äußeren, sinnenfälligen Zeichen keineswegs abgesprochen werden. Auch letzteres bezeichnet und bewirkt nicht nur den Charakter, sondern auch die Gnade, welche beide ein einziges, ungeteiltes übernatürliches Leben ausmachen, wenn auch die Gnade per accidens und wegen der Indisposition der Materialursache nicht immer miterteilt wird.

Das äußere Zeichen (der Ritus) sowie das innere Zeichen (der Charakter) sind daher beide Ursachen der Gnade — jedoch Ursachen verschiedener Ordnung.

Dritte These. Der Charakter als unauslöschliches Zeichen und sacramentum endlich verbürgt die standessakramentlichen Gnaden.

1. Diese Gnaden sollen nicht nur im Augenblicke des Sakramentsempfanges gegeben, sondern, der Dauer des übernatürlichen Lebens entsprechend, auch für die Zukunft erhalten, für den Fall des Verlustes die Neuerstehung derselben, und für den Fall seligen Hinscheidens die ewige Glorie zugesichert werden. Die Vergewährung des aktuellen Beistandes hat insbesondere auch die eigentümlichen Verhältnisse und mannigfaltigen Bedürfnisse zu berücksichtigen, unter welchen das in der Taufe jung ersprossene übernatürliche Leben sich weiterentfalten und auswirken soll.

Während nun in der Ordnung der Natur das Geborensein an sich eine Gutsagung Gottes ist, daß er die natürlichen Anwartungen dieses Lebewesens erfüllen werde, ist in der Ordnung der Gnade das Wiedergeborensein im Charakter eine Sicherstellung, daß Gott dem aus ihm Wiedergebornen auch für die Zukunft alles werde zukommen lassen, was den wesentlichen Bedürfnissen dieses neuen Lebens entspricht.

Denn als Pfand und unauslöschliches Zeichen bedeutet und begründet der Charakter, für den Gerechten sowie für den Sünder, fortwährend und auch für die Zukunft, die Einlösung des vollen Eigentums, nämlich der Gnade als vollkommener Kindschaft im Diesseits, der Glorie als kindlicher Erbschaft im Jenseits; hinsichtlich der heiligenden Gnaden freilich mit der Voraussetzung, daß seitens deren Materialprinzips die erforderliche sittliche Disposition vorhanden und nicht etwa eine endgültige Indisposition als ein in gegenwärtiger Ordnung göttlichen Heilswillens unbeheblicher Obex und Zeichen ewiger Verwerfung eingetreten sei.

Dadurch aber, daß der Charakter die standessakramentliche Gnade, soviel an ihm liegt, auch für die Zukunft an-

deutet, begründet und sicherstellt, sagen wir, daß er dieselbe verbürge.

2. Auf den Charakter (zunächst den Grundcharakter der Taufe) als immerwährende Begründung, Hervorbringung und Sicherstellung der Gnade beziehen sich augenscheinlich jene tröstlichen Worte aus dem Munde des Heilands: „Wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird nicht mehr dürsten in Ewigkeit: sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zur Wasserquelle, die ins ewige Leben fortströmt“ (πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον)[1]. Was dies für eine unversiegliche Wasser-, d. i. Gnadenquelle, sei, wird weiter unten ausdrücklich vom Evangelisten berichtet: „Das sagte er aber von dem Heiligen Geiste, den diejenigen empfangen sollten, welche an ihn glauben würden.“[2] Der Heilige Geist, insofern er im Taufwasser als unauslöschliches Siegel der Seele aufgedrückt wird, ist daher die Quelle, d. i. die stets lebendige Begründung und nie versiegende Verbürgung der Gnaden, welche dem Christen unausgesetzt bis an sein Ende zufließen.

Dasselbe Argument ließe sich aus allen jenen Stellen konstruieren, in welchen der (eingesiegelte) Heilige Geist „Pfand“ oder „Angeld“ genannt wird[3].

3. Die Väter, zumal Augustinus, stellen den Charakter in ebendasselbe kausale Verhältnis zur Gnade, wenn sie von der Permanenz der konfigurativen Sakramente reden[4]. Denn dadurch, daß letztere als Sakramente, d. i. als Gnadenmittel bleiben und fortbestehen, müssen dieselben auch immerfort Gnaden wirken; mithin verbürgen sie diese Gnaden.

---

[1] Io 4, 13 14 (Is 12, 3). [2] Io 7, 39.

[3] Siehe oben S. 41 f.

[4] Vgl. De bapt. 5, 15 20. In baptizato autem inseparabiliter baptisma permanere manifestum est. En. in Ps. 39, 1: Baptismus ille tanquam character infixus est. — Ebenso über die Weihe (De bono coni. 24): Manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis . . . sacramento Domini semel imposito non carebit. — Andere Stellen zerstreut in den Schriften Contr. Parmen. (l. 2, c. 13; l. 1, c. 30); C. litt. Petil.; C. Crescon.; Epp. ad Donat.; Tract. in Ioan. etc.

Mit den vorgenannten Eigenschaften des Charakters als Andeutung, Begründung und Verbürgung der standessakramentlichen Gnaden hängt zusammen die Reviviszenz der letzteren in den konfigurativen Sakramentalständen. Sind nämlich Taufe, Firmung und Weihe zwar gültig, aber unwürdig, d. h. mit hinlänglicher Disposition zum Charakter (Empfangswille bei Erwachsenen), aber nicht zur Gnade empfangen worden, so bewirken diese Sakramente nach allgemeinem Dafürhalten nachträglich, sobald der „Obex" oder die „Fictio" entfernt ist, d. i. nach Eintritt einer hinlänglichen Disposition, die ihnen zukommenden heiligenden Gnaden.

Das rituelle Zeichen, welches mit dem sakramentalen Akte vorübergegangen ist, kann in diesem Falle die Gnade nicht unmittelbar bewirken, weil es bei Eintritt derselben nicht mehr existiert; vielmehr kann die unmittelbare Bewirkung derselben nur durch den Charakter geschehen, welcher auch jetzt noch dem „ausreißenden" Sünder als unzerstörbares Siegel, als hinreichende und ständige Begründung der Gnade anhaftet.

Demnach ist es unangebracht, mit Suarez u. a. zur Erklärung der Reviviszenz auf ein unmittelbares und spezielles Eingreifen Gottes „ratione sacramenti prius suscepti"[1] zu rekurrieren. Der Charakter, welcher auch als Begründer der Gnade indelebel ist, muß, sobald der Obex entfernt ist, dieselbe immerfort wiedererwecken, weil er sie immerfort andeutet und fortbegründet. Und es bedarf keines Rekurses auf den Empfangsakt, welcher nach kirchlicher Bestimmung eben wegen des härierenden Charakters nicht wiederholt werden darf resp. zweckmäßiger- und vernünftigerweise nicht wiederholt werden kann[2]. Vielmehr ersetzt der einmal empfangene und durch das rituelle Zeichen äußerlich manifestierte Charakter, als natürliches Zeichen und Ursache höherer Ordnung, jenes vollständig.

Die Reviviszenz kann sich sowohl auf die habituelle, als auf die aktuelle Heiligungsgnade beziehen; auf letztere freilich

[1] Suarez, De sacr. disp. 28, s. 4.
[2] Trid. sess. 7, can. 9; vgl. Flor. in decr. pro Arm.

nur insofern dieselbe durch die Sünde verscherzt wurde. Die charismatischen Gnaden dagegen gehen per se durch die Sünde nicht verloren, weil sie zum Allgemeinwohle der Kirche bzw. ihr zu gewinnender Glieder gegeben werden; dieselben bedürfen daher per se auch keiner Wiedererweckung.

Korollar. Obigen Thesen stehen die Aufstellungen der Häupter der Neuscholastik entgegen — Namen, die wir mit inniger Verehrung nennen. Gemeinsam suchen dieselben die formelle Begründung der gratiae sacramentales oder auxilia sacramentalia nicht im Charakter, sondern in der heiligmachenden Gnade. Während jedoch die Theologen der Gesellschaft Jesu in ihr nichts anderes als den Titel besagter Gnaden finden, vindizieren ihr die Dominikaner eine innere Vollendung und Kraft zur Bewirkung derselben.

Der Kardinal Joh. de Lugo[1] verteidigt mit der ihm eigenen Gewandtheit und Schärfe folgende Ansicht: Titel der gratia sacramentalis sei die heiligmachende Gnade, zwar nicht vermöge einer inneren Kraft (virtus intrinseca) derselben, sondern durch rein äußere Anordnung Gottes (connexio extrinseca ex decreto Dei), welcher in jedem Sakramente die heiligmachende Gnade mit der Absicht verleihe, daß dieselbe die dem betreffenden Sakramente zukommenden auxilia actualia vermittle. Mit einem Worte: Titel der gratia sacramentalis eines Sakraments sei die heiligmachende Gnade, insofern sie im betr. Sakramente zu diesem Zwecke gegeben wird.

Die Thomisten hingegen erklären die Verschiedenheit der gratia sacramentalis in den einzelnen Sakramenten dadurch, daß sie eine je nach dem Sakramente verschiedene innere Kraft gleichfalls der heiligmachenden Gnade annehmen, welche die einzelnen gratiae sacramentales hervorbringe und bewirke.

Billuart[2] beruft sich zu dem Ende zunächst auf den heiligen Thomas. Sodann sucht er nachzuweisen, daß zur

[1] De sacr. disp. 4, s. 3. — Vgl. Suarez ebd. disp. 7, s. 4. Henriquez l. 1 de sacr. in gen. c. 12, n. 5 f. Vasquez ebd. disp. 131, c. 7. Tanner, Theol. schol. tom. IV, disp. 3, q. 3, dub. 5, ass. 8.

[2] De sacramentis disp. 3, a. 4 u. 5.

Vermittlung verschiedener und eigentümlich in das christliche Leben eingreifender Effekte, wie dies bei der gratia sacramentalis der Fall sei, irgend ein inneres, bleibendes Prinzip dem Plane der Vorsehung entsprechender sei. „Ergo gratia sacramentalis“, so schließt er, „addit modum quemdam intrinsecum et permanentem per modum principii, quem dicimus perfectionem et vigorem specialem gratiae communiter dictae cum ordine et exigentia auxilii actualis suo tempore conferendi.“ Und als Vertreter dieser Ansicht werden daselbst aufgeführt Joh. a sct. Thoma, Cabrera, Nugno, Serra, Contenson etc.

1. Beide Lehrmeinungen, die thomistische sowohl als die molinistische, welche einander gegenüberstehen, leiden am gemeinsamen Mangel, daß sie die nächste Begründung der gratia sacramentalis in der heiligmachenden Gnade als solcher suchen. Billuart schließt im Nachsatze mehr als aus seinem Vordersatze hervorgeht; derselbe berechtigt ihn nur zur Forderung eines inneren Prinzips, keineswegs aber zur Annahme, daß dasselbe in der heiligmachenden Gnade liege. Weshalb sollte es nicht anderswo, z. B. im Charakter zu suchen sein? Und derselbe Vorwurf trifft die Aufstellung de Lugos.

a) Daß der heiligmachenden Gnade in Wirklichkeit diese innere Kraft resp. äußere Titelschaft formell nicht zukomme, geht schon daraus hervor, daß die heiligmachende Gnade nicht minder als die auxilia actualia selbst einer Begründung, d. h. im molinistischen Sinne gesprochen, eines Titels bedarf. Denn diese Forderung kann nicht auf die aktualen, spezifischen Unterscheidungsgnaden der einzelnen Sakramente eingeschränkt, sondern sie muß auf alle sakramentlichen Gnaden, folglich auch auf die heiligmachende ausgedehnt werden. Ist keine Begründung vorhanden, so ist die Existenz der einen ebensowenig erklärlich als die Verabfolgung der andern. Damit stimmt auch, daß von der Hochscholastik die heiligmachende Gnade niemals als sacramentum, sondern stets als res bezeichnet wird.

b) Von den sakramentlichen aktuellen Gnaden sind die einen charismatischer, die andern heiligender Natur. Die

charismatischen können weder ihren Titel noch ihre Begründung in der heiligmachenden Gnade haben, weil sie anerkanntermaßen nicht von dem Besitze dieser Gnade abhängig sind, was Vermehrung und Verminderung betrifft nicht in direktem Verhältnisse zu derselben stehen und auch dann noch verabfolgt werden, wenn die heiligmachende Gnade längst verscherzt wurde. — Dasselbe gilt von jenen heiligenden Gnaden, welche auf die Erlangung bzw. Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade gerichtet sind und die Entfernung des Obex bewirken sollen. Diese aktuellen Gnaden setzen die Nichtexistenz der heiligmachenden voraus und können daher nicht von ihr begründet werden. Dies ist endlich auch bezüglich jener heiligenden Gnaden der Fall, welche dem besondern Zwecke des Sakraments entsprechen. Denn diese Beistandsgnaden werden, in hinlänglicher Weise wenigstens, auch nach dem Verluste der heiligmachenden Gnade verabfolgt, weil der Getaufte auch dann noch zum Gesetze Christi verpflichtet bleibt und seiner Verpflichtung ohne diese Gnaden nicht nachkommen kann. Die heiligmachende Gnade ist daher weder Titel oder formelle Begründung noch Ursache derselben.

Freilich geben wir gerne zu, daß im Falle des Besitzes der heiligmachenden Gnade die aktuellen innerlichen Einwirkungen um so zahlreicher und intensiver sein werden, je größer die heiligmachende Gnade selbst ist. Diese Erscheinung berechtigt jedoch keineswegs zu dem Schlusse, daß letztere die formelle Begründung der ersteren sei; vielmehr liegt die Erklärung darin, daß alle diese Gnaden zu demselben Zwecke der Heiligung gegeben werden und entitativ dasselbe übernatürliche Lebensprinzip besagen, das hier seiner Anlage, dort seiner Tätigkeit nach ins Auge gefaßt wird, weshalb die Intension der einen bei gleichbleibender Disposition der Materialursache notwendigerweise die Vermehrung und Intension der andern mit sich bringt.

Weil jedoch einerseits dieses Prinzip (und zwar auch in seiner Intensität) als habituelle Anlage ebenso durch den Charakter bedingt ist wie als aktueller Beistand, und es ander-

seits nicht angeht, für ein und dieselbe Form je nach dem Gesichtspunkte, unter welchem sie betrachtet wird, verschiedene Ursachen, und zwar Ursachen derselben Ordnung namhaft zu machen, so läßt sich auch im Falle des Besitzes der heiligmachenden Gnade nicht sagen, daß letztere der eigentliche Titel oder die formale Begründung der sakramentalen Beistandsgnade sei.

Begründung der heilenden Gnaden der Standessakramente, und zwar der heiligmachenden sowohl als der charismatischen, ist daher der Charakter und nicht die heiligmachende Gnade.

2. Hiergegen scheint eine nicht unbedeutende Schwierigkeit erhoben werden zu können. Wie kann nämlich der Charakter Begründer der Gnade sein in den Fällen, wo er selbst nicht existiert? Solche Fälle treten aber dann ein, wenn zwar die Gnade, nicht aber der Charakter erteilt wird, wie dies bei der Rechtfertigung durch ein bloßes Ersatzmittel, z. B. der Begierdtaufe, geschieht.

Um einer weiteren Schwierigkeit zu entgehen, wollen wir zum voraus bemerken, daß bloß von den durch die Sakramente bewirkten Gnaden die Rede ist, keineswegs aber von jenen aktuellen, welche dem Sakramentsempfange vorausgehen und die Vorbereitung auf denselben bezwecken. Es versteht sich, daß weder das Sakrament noch der persönliche Charakter als solcher zu ihrer Verleihung wirkursächlich tätig ist, sonst wären sie keine Vorbereitung auf dieselben.

Damit ist freilich noch keineswegs die Schwierigkeit gehoben, welche der Erlangung der heiligmachenden Gnade und der mit ihr gegebenen aktuellen, durch den Empfang der Sakramente in voto bereiten. Denn durch das votum wird doch nach allgemeinem Dafürhalten kein Charakter eingedrückt, trotzdem aber Gnade erteilt.

Was nun speziell die heiligmachende Gnade betrifft, welche auf Grund eines bloßen votum erlangt wird, so kehrt offenbar dieselbe Schwierigkeit auch in den vorerwähnten neuscholastischen Systemen wieder, indem dieselben gleichfalls einen Grund oder Titel für dieselbe anzugeben unterlassen; denn

die heiligmachende Gnade kann sich doch nicht selbst Grund oder Titel sein.

Was dagegen die gratia sacramentalis (im eigentlichen scholastischen Sinne) angeht, macht de Lugo gelegentlich folgende Deduktion. „Infero primo contra aliquos recentiores eiusmodi auxilia, et effectus gratiae sacramentalis non deberi homini non accipienti in sacramento gratiam habitualem, vel qui acceptam perdidit.“ [1] Hieraus sowie aus der neuscholastischen Auffassung der auxilia sacramentalia überhaupt geht hinlänglich hervor, daß die betreffenden Autoren eine durch das votum empfangene gratia sacramentalis gar nicht anerkennen; letztere wird ihnen zufolge bloß durch das Sakrament selbst erteilt. Sie brauchen daher auch für die fraglichen auxilia keinen Titel oder Bestimmungsgrund.

Allein mit einer solchen Lösung können wir uns durchaus nicht zufrieden geben. Es kann nicht geleugnet werden, daß auch durch das in voto empfangene Grundsakrament der Taufe die derselben entsprechende gratia sacramentalis vermittelt werde. Denn entweder wird durch dieses votum der noch Ungetaufte geistigerweise in die Gnadengemeinschaft des Leibes Christi eingegliedert oder nicht. Ist ersteres der Fall, so muß er auch die dieser Einverleibung wesentlich entsprechenden heiligenden Gnaden, also die gratia sacramentalis des Taufstandes erhalten; ist dagegen letzteres der Fall, so benötigt und erhält er auch keine heiligmachende Gnade, weil er überhaupt in die Gnadengemeinschaft und das Priestertum Christi nicht einverleibt ist.

Ferner beruht de Lugos Lösung auf der allerdings nicht so ungewöhnlichen Annahme, daß es für den Gerechtfertigten eine nichtsakramentliche (d. i. weder sakramentale noch präsakramentale), heiligende, aktuelle Gnade gebe. Dies ist unseres Erachtens nicht der Fall; denn die heiligenden aktuellen Gnaden haben in gegenwärtiger Heilsordnung nur dann Be-

---

[1] De sacr. disp. 4, s. 3, n. 29 (das Gesperrte ist von uns hervorgehoben).

gründung und Zweck, wenn sie entweder auf den Empfang der Sakramente (re oder voto), mithin auf die Rechtfertigung vorbereiten, oder aber durch dieselben (re oder voto) vermittelt werden. Das Gegenteil würde dazu führen, eine von den Sakramenten und der Kirche unabhängige Heiligung und Heilsordnung anzunehmen.

Welches und wo ist nun aber die Begründung der durch das votum erhaltenen gratiae sacramentales? — Wir antworten, daß diese letzteren, welche per se nur heiligender Natur sein können und zunächst wohl nur dem Taufstande entsprechen, auch im vorliegenden Falle nirgends anders als in der potentia passiva des Taufcharakters begründet werden; daß mithin auch durch die Begierdtaufe als Ersatzmittel besagte potentia erworben werde.

Daß die durch das votum vermittelten aktuellen Gnaden per se nicht charismatischer Natur sein können, folgt daraus, daß diese Gnaden bloß durch ein Ersatzmittel erhalten werden. Ein solches Ersatzmittel ist aber zur Übertragung des aktiven Priestertums, auf welches sich die charismatischen Gnaden beziehen, weder motiviert: da für diese Ausübung und die Heiligung der Kirche durch die wirklichen Sakramente hinlänglich gesorgt wird, noch geeignet: weil zur Übertragung des Priestertums eine äußerliche kirchliche Bestellung notwendig erscheint, und zudem, im Falle eines votum implicitum namentlich, niemand ein Priestertum ausüben kann, das er nicht kennt.

Wir restringieren ferner diese durch das votum bewirkten heiligenden aktuellen Gnaden auf die Taufgnaden; per accidens mag jedoch auch die heiligende Gnade der Firmung auf Grund der infolge eines entsprechenden votum erlangten potentia passiva dieses sakramentalen Standes gewonnen werden. Diese Einschränkung wird dadurch gerechtfertigt, daß von den Sakramenten als instrumentis separatis bloß die Taufe zum ewigen Heile notwendig ist, und per se deren sakramentliche Gnaden zur Gewinnung desselben hinlänglich sind.

Daß nun hinwieder der auf Grund eines votum erhaltenen heiligmachenden Gnade sowie den mit ihr gegebenen aktuellen Gnaden, die potentia passiva des Taufcharakters zu Grunde liege, ergibt sich aus folgenden Erwägungen:

Dasselbe Bedürfnis der potentia passiva liegt bei der Heiligung durch das Ersatzmittel wie bei der Rechtfertigung durch das Sakrament selbst vor. In beiden Fällen muß eine gewisse Eingliederung in den Leib Christi oder die Kirche stattfinden, außer welcher es keine Rechtfertigung und keine übernatürliche Heiligung gibt. Diese Eingliederung geschieht aber formell nicht erst durch die Gnade, sondern durch jenes Vermögen des Charakters, welches wir potentia passiva nennen, und wodurch erst die Fähigkeit erhalten wird, übernatürliche Gnaden zu empfangen. Wo sich daher der Habitus (der Besitz) des übernatürlichen Lebens, die heiligmachende Gnade, findet, muß — a fortiori — auch die Befähigung zur Aufnahme derselben, d. i. die potentia passiva des Taufcharakters als des Grundsiegels vorhanden sein.

Drittes Kapitel.

Das sakramentale Charakteranalogon in der Ehe.

Es war angemessen, daß die sterblichen Augen verhüllte Lebens- und Liebesgemeinschaft Christi und seiner Kirche, so wie dieselbe in mehrstufiger Vollendung durch die konstitutiven Sakramente hergestellt wird, dem Menschen als Sinnenwesen auch äußerlich durch ein passendes Symbol nähergerückt und veranschaulicht würde. Hierzu eignete sich vor allen das legitime Verhältnis von Gemahl und Gemahlin, da es im Kreise der sichtbaren Schöpfung keine innigere, umfassendere und zugleich ansprechendere Wechselbeziehung gibt als das keusche, aus der sinnlichen Natur des Menschen wie von selbst erwachsende, eheliche Verhältnis.

Dazu kommt, daß der Ehebund seiner Beschaffenheit und Eigenart nach eine ganze Reihe schwerer Aufgaben und Ver-

pflichtungen bedingt, welche aus den drei sogenannten Gütern der Ehe (Kindererzeugung [und -Erziehung], Treue, Unauflöslichkeit) zumal für Christen sich ergeben, und die Vermählten den Unvermählten gegenüber andauernd in eine ganz besondere Lage bringen. Diese eigentümliche Lage einer wenn auch beschränkten Gesamtheit besagt, namentlich auch mit Rücksichtnahme auf die allgemeinen erbschuldigen Mängel, im Neuen Bunde eine Kongruenz für Sakramentalität und Gnadenverleihung.

Hieraus ergibt sich denn, die Begründung und Stellung der Ehe im Sakramentensysteme betreffend, daß dieselbe ein angemessenes, gemeinfaßliches, gnadenbedeutendes und gnadenbewirkendes Zeichen der übernatürlichen Liebesgemeinschaft Christi und der Kirche ist.

Im Gegensatze zu den konfigurativen Sakramenten herrschten über die Gnadeneffikazität der Ehe in der Schule die auseinandergehendsten Ansichten[1]. Während Abälard dieselbe überhaupt nur im weiteren Sinne als Sakrament gelten lassen wollte[2], lehrten mehrere, zum Teil hervorragende Scholastiker, dieselbe teile wenigstens keine positive Gnade mit, sondern sie sei nur ein remedium contra peccatum, ein remedium concupiscentiae; dieselbe sei keine medicina curativa, sondern conservativa vel praeservativa. In diesem Sinne sprachen sich aus Petrus Lombardus[3], Alanus ab insulis[4], Guil. Altissiodorensis[5], Wilhelm von Auxerre[6], Guil. Cadurcensis, namentlich Durandus[7] und Biel.

---

[1] Siehe Hahn, Lehre von den Sakramenten 122 328 358.

[2] Epit. theol. christ. cap. 28 u. 31.

[3] Sent. IV, dist. 2. (Vgl. jedoch die Interpretation des hl. Thomas In Sent. IV, dist. 2, q. 1, a. 1, qcl. 2 ad 3.)

[4] De fide cath. l. 1, c. 65.

[5] L. 4, tract. 3. Medicina praeservativa proprie est matrimonium. Concupiscentia enim carnalis prona est in turpitudinis ruinam. Excipitur honestate nuptiarum, ut actus non sit peccatum mortale, qui alias esset peccatum mortale. Vgl. ebd. tract. 9.

[6] Summa l. 4, tr. 9, c. 4.

[7] In Sent. IV, dist. 26, q. 3. — Palmieri (Tract. de Matr. christ. 54)

Da genannte Autoren diesem Sakramente überhaupt keine positive Gnade zuerkannten, fiel eo ipso für sie die Frage nach der Hervorbringung derselben hinweg.

Alexander v. Hales, Albert d. Gr., Thomas v. Aquin[1], Bonaventura, Duns Scotus, Petrus a Palude, überhaupt die meisten und einflußreichsten hielten daran fest, daß im Neuen Bunde auch die Ehe positive Gnade, und zwar eine spezielle gratia sacramentalis verleihe. Als nächste Disposition für die heiligmachende Gnade dachten sich Alexander, Thomas in seinen früheren Schriften sowie die älteren Thomisten überhaupt einen gewissen ornatus animae, welcher wie der Charakter als unmittelbare Wirkung des Sakraments galt[2].

In der Summa hingegen bezeichnet der Aquinate als unmittelbare Ursache der Ehegnaden ausdrücklich das vinculum matrimoniale. „Wie das Wasser der Taufe mit der Form der Worte nicht direkt zur Gnade, sondern zum Charakter wirken, so bewirken auch die äußerlichen Akte und Worte, welche die Zustimmung ausdrücken, direkt eine gewisse Verbindung, welche das Sakrament der Ehe ist: und diese Verbindung wirkt kraft der göttlichen Einsetzung dispositiv zur Gnade.“[3]

Unsere Ansicht über Wesen und Ursächlichkeit des sakramentalen Charakteranalogon in der Ehe fassen wir in folgenden Thesen zusammen.

---

behauptet, Durandus habe nachträglich „reclamante schola“ seine Lehre emendiert. Vgl. auch Gihr, Die heiligen Sakramente II 471 A. 2.

[1] In Sent. IV, dist. 2, q. 1, a. 1, qcl. 2. — Suppl. 3, q. 42, a. 3 c.

[2] Vgl. Alex. Hal. In Sent. IV, q. 5, m. 4, a. 1, q. 8; m. 3, a. 5. — Durandus (In Sent. IV, dist. 1, q. 4, n. 12) macht über eine derartige Annahme folgende charakteristische Bemerkung: Ponere talem dispositionem vel ornatum videtur esse pura adinventio ad palliandum, quod sacramenta aliquid causant in anima, de nullo enim alio servit praedicta dispositio vel ornatus. — Matrimonium verum et ratum potest contrahi inter absentes quantumcunque distantes . . . qualiter tamen per verba matrimonii prolata in Hispania potest conferri alteri coniugum existenti in Francia aliquis ornatus vel dispositio ad gratiam, non apparet probabile. — S. Thom. In Sent. IV, dist. 31, q. 1, a. 3.

[3] Suppl. 3, q. 42, a. 3 ad 2. — Vgl. oben S. 62 A. 3.

Erste These. Das Sakrament der Ehe bewirkt zwar keinen Charakter, mithin auch keinen konstitutiven sakramentalen Stand, wohl aber, und zwar zunächst und unmittelbar das sakramentale Eheband, welches ein symbolisches Analogon der Charaktere ist und als solches einen gewissen komplementären sakramentalen Zustand begründet.

1. Das äußere, rituelle Zeichen des Ehesakraments, der Trauungsakt, bewirkt im mystischen Leibe Christi keinen neuen Charakter, weil einerseits durch die Charaktere der Taufe, Firmung und Weihe der Christ dem Sohne Gottes in Bezug auf seine gottmenschlichen Ämter und Würden hinlänglich ähnlich gemacht, anderseits die vorgesehene und gottgewollte Gleichgestaltungsmöglichkeit mit Christus durch die genannten Charaktere, den Standesarten nach, vollständig erfüllt wird[1].

Jedes folgende Sakrament, mithin auch die Ehe, kann daher nicht zur Aufgabe haben, durch irgendwelchen Charakter ein neues Amt, eine neue Würde zu übertragen, sondern hat innerhalb der vorgenannten (der gottmenschlichen, gottköniglichen und gottpriesterlichen) den Menschen zur Christusähnlichkeit und Vollkommenheit heranzubilden.

Da nun das Ehesakrament keinen Charakter einprägt, so ergibt sich von selbst, daß dasselbe innerhalb der Kirche keinen eigentümlichen sakramentalen Stand bewirkt, da letzterer nichts anderes besagt als das andauernde und unaufhörliche Verhältnis zu Christus, so wie es durch den Charakter begründet und ausgedrückt wird.

2. Der Trauungsakt als sinnenfälliges Zeichen des Ehesakraments bewirkt zunächst und unmittelbar, was er kraft seines Bezeichnungsvermögens zunächst und unmittelbar andeutet, d. h., um mit Thomas zu reden, jene Wirkung, welche

---

[1] Lugo (De sacr. in gen. disp. 6, s. 1, n. 11 ff) macht unter anderem den Grund geltend, daß wenn die Ehe einen (accidentellen) Charakter einprägen würde, eine nicht konsumierte Ehe in keinem Falle aufgelöst werden könnte.

an erster Stelle (primo) dem Sakramente entspricht[1]. Würden nämlich die Sakramente zunächst und unmittelbar etwas bewirken, was sie nur mittelbar anzeigen, so brächten sie, ihrem Begriffe entgegen, eine Wirkung hervor, die in keiner Weise angedeutet wäre; denn das sinnliche Zeichen selbst würde diese Wirkung nicht andeuten, weil es unmittelbar etwas anderes, Verschiedenes besagt, noch könnte letzteres, vom sinnlichen Zeichen unmittelbar Besagtes, jene Wirkung andeuten, weil es als noch nicht hervorgebracht gedacht und gesetzt wird.

Dasjenige nun, welches der kirchliche Trauungsritus zunächst und unmittelbar und dem natürlichen Sinne der Worte nach anzeigt, ist weder ein Charakter noch ein Ornat noch irgend welche Gnade, sondern ein auf das geschlechtliche Verhältnis der Kontrahenten sich beziehender, die Verbindung Christi und seiner Kirche darstellender, unauflöslicher Vertrag. Dieser Vertrag, insofern er eine gegenseitige Verpflichtung — ein Gebundensein — ausdrückt, trägt den Namen Ehebund oder Eheband (vinculum matrimoniale). Da dieses Eheband durch einen sakramentalen Akt geknüpft wird, da dasselbe ferner als Wesensbestandteil zum Sakramente der Ehe gehört oder vielmehr, falls man sich dasselbe durch den rituellen Akt ausgedrückt und vermittelt denkt, dieses Sakrament selbst ist und daher, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, Gnade bedeutet und bewirkt, nennen wir es sakramental.

Die nächste und unmittelbare Wirkung des äußeren Zeichens des Ehesakraments ist mithin das sakramentale Eheband.

Wir wissen uns in dieser Anschauung eins mit dem Aquinaten, welcher sich hierüber äußert wie folgt: „Wie das Wasser der Taufe mit der Form der Worte nicht direkt zur Gnade, sondern zum Charakter wirkt, so bewirken auch die äußerlichen Akte und Worte, welche die Zustimmung

[1] In Sent. IV, dist. 1, q. 1, a. 4 (siehe oben S. 62 A. 3).

ausdrücken, direkt eine gewisse Verbindung, welche das Sakrament der Ehe ist. . . .“[1]

3. Dieses sakramentale Eheband läßt sich mit Rücksicht auf die konfigurativen Sakramente näher bestimmen als symbolisches Analogon der Charaktere bzw. — insofern es als formales Moment eines durch dasselbe geschaffenen Zustandes in Betracht kommt — der den Charakteren entsprechenden Sakramentalstände. Analogon im allgemeinen nennen wir dasjenige, welches als etwas von dem korrespondierenden Begriffsobjekt Verschiedenes, ein ähnliches Verhältnis wie letzteres zum Ausdruck bringt. Das korrespondierende Begriffsobjekt ist in unserem Falle der Charakter (die Charaktere), von welchem das Eheband verschieden ist.

Diese Verschiedenheit kommt namentlich dadurch zum Ausdruck, daß der Charakter seinem Wesen nach als Qualität eine entitative Modifikation der Seele, das Eheband hingegen als relatio praedicamentalis bloß ein „esse ad aliud“, und zwar ein moralisch-rechtliches Verhältnis zweier geschlechtsverschiedener Personen besagt. Wenn hiergegen Oswald bei Bestimmung des Wesens dieses Analogons „an eine bleibend den Seelen der christlichen Gatten inhärierende physische Qualität“ denkt, welche das unauflösliche Eheband entweder selbst sei oder doch zu ihm in so naher Beziehung stehe, daß beide sich gegenseitig und notwendig bedingen[2], so wäre eine solche Annahme zunächst zu erweisen. Das Eheband selbst kann diese Qualität nicht sein, weil es seinem Begriffe nach nichts anderes als eine reine Beziehung ist, welche die Seele in ihrem Sein in keiner Weise modifiziert und daher zur Kategorie „πρός τι“ gehört. Etwas vom Ehebande Verschiedenes könnte aber diese Qualität auch nicht sein, weil ihr ja in dieser Voraussetzung die Sakramentalität — welche doch wohl einzig ihre Existenz begründen könnte — nicht zukäme, da letztere mit dem Ehe-

[1] Suppl. 3, q. 42, a. 3 ad 2. — Vgl. In Sent. IV, dist. 31, q. 1, a. 3. — Siehe Schanz, Lehre von den heiligen Sakramenten 753.

[2] Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten II 498 f.

bande selbst als dem Wesen des Sakraments unzertrennlich verknüpft ist[1].

Das ausgedrückte ähnliche Verhältnis hingegen besteht darin, daß, während die Charaktere die mystische und gnadenvolle Einheit Christi und der Kirche begründen und besagen, das Eheband die geschlechtliche und natürliche Einheit des Gemahls und der Gemahlin begründet und bedeutet. Durch beide, Charakter und Eheband, wird somit ein Leib, ein organisches Ganzes geschaffen: durch ersteren in Bezug auf das übernatürliche Leben, durch letzteres in Bezug auf das natürliche. Durch den Ehevertrag wird in Wirklichkeit die Gattin „ein Fleisch"[2] mit dem Gatten; durch die Charaktere wird die Kirche — in Übertragung und auf mystische Weise — wirklich aus dem „Fleische Jesu" und „aus seinem Gebeine"[3]. Dieselbe durch Eheband und Charakter bedingte Analogie wird durch den Apostel noch weiter ausgeführt, wenn er in dem Briefe an die Epheser schreibt: „Der Mann ist das Haupt der Frau, so wie auch Christus Haupt ist der Kirche"[4]; die Frauen sollen ihren Männern untertan sein, „wie die Kirche untergeben ist Christo"[5]; die Männer sollen ihre Frauen lieben, „so wie auch Christus geliebt hat die Kirche und sich selber dargegeben hat für sie"[6]. . . .

Das Eheband, welches mithin seiner Natur nach ein gewisses Analogon zum Charakter ist, wurde im Neuen Bunde, auf Grund dieser Analogie, ausdrücklich zum Symbol der zwischen Christus und der Kirche vollzogenen Einheit erhoben[7]. Geeignet dieselbe darzustellen, ward es erwähltes Zeichen des Vollzuges desselben: Zeichen der eingetretenen, ewig unaufhörlichen Vermählung Gottes mit der Menschheit in Christus und der Kirche. Das ist der Sinn der Worte des Apostels:

---

[1] Catech. Rom. 2, c. 8, n. 4: „Ex his igitur patet matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere." Vgl. ebd. n. 3: „vim et rationem".

[2] Gn 2, 24 (vgl. Eph 5, 28 29). [3] Eph 5, 30.

[4] Ebd. 5, 23. [5] Ebd. 5, 24. [6] Ebd. 5, 25.

[7] S. Bonav. In Sent. IV, dist. 26, a. 2, q. 1: „Matrimonium est habile per naturam et significat per institutionem."

„Deswegen wird verlassen der Mensch seinen Vater und seine Mutter, und wird anhangen seinem Weibe, und es werden sein die zwei zu einem Fleische. Dieses Geheimnis ist groß; ich sage aber in Christo und in der Kirche (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστί ... εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν)." [1] Von dem ehelichen Verhältnisse — denn auf dieses beziehen sich die einleitenden Worte, welche dem ersten Adam entlehnt sind [2] — wird also ausgesagt, daß es ein Geheimnis, und zwar ein großes Geheimnis sei. Inwiefern? Etwa an und für sich, als geschlechtliche Verbindung von Mann und Frau? Nein, der Apostel hebt im Originaltexte ausdrücklich hervor „auf Christus und auf die Kirche hin", d. h. insofern dasselbe auf Christus und die Kirche hinweist, dieselben in ihrer Verbindung darstellt, welche Verbindung, weil sehr geheimnisvoll und verborgen, das Zeichen selbst (in sensu reduplicativo) zu einem sehr geheimnisvollen, mithin zu einem großen Geheimnisse macht.

Das Eheband als auf Christus und die Kirche hinweisend und deren geheimnisvolle Vermählung unserem Verständnisse näher bringend, ist daher ein Zeichen, und zwar, weil es diese Verbindung nicht erst bewirkt, ein theoretisches Zeichen oder Symbol [3].

Der Symbolismus der christlichen Ehe wird vom Lombarden und dessen Kommentatoren dahin näher präzisiert, daß durch den Konsens der Eheleute die geistige Vereinigung Christi und der Kirche bezeichnet werde, welche durch die Liebe (den Heiligen Geist) geschehe, durch die geschlechtliche Vermischung hingegen jene Verbindung, welche aus der Übereinstimmung der (menschlichen) Natur hervorgehe [4]. Durch das matrimonium ratum wird daher die (individuelle) Einheit

[1] Eph 5, 31 32. [2] Gn 2, 24.

[3] Vgl. Palmieri, Tract. de matr. christ. thes. VIII, n. 1.

[4] Petr. Lomb. Sent. IV, dist. 26, c. 6. — Ioann. Capreolus In Sent. IV, dist. 26 sq, q. 1 ad sec.: „. . . matrimonium enim initiatum inter coniuges per consensum animorum significat coniunctionem Christi et ecclesiae per fidem et charitatem; matrimonium vero consummatum significat coniunctionem Christi et ecclesiae per conformitatem naturae assumptae."

des beseelenden (aufgesiegelten) göttlichen Geistes — die Formalursache der Charaktere —, durch das matrimonium ratum et consummatum zugleich die (organisch-artliche) Einheit der beseelten (besiegelten) menschlichen Natur — die Materialursache der Charaktere — im mystischen „Christus" dargestellt.

Mithin ist die christliche Ehe bzw. deren ratio sacramentalis, das Eheband, Symbol der Charaktere.

Wie kommt es aber, da doch drei Charaktere sind, daß dieselben nicht auch dementsprechend ihre drei verschiedenen Symbole haben, um gebührend versinnbildet und veranschaulicht zu werden?

Die drei Charaktere ergänzen sich wegen der ontologischen Identität der Formen ihrem innersten Wesen und ihrer gottgewollten Bestimmung nach zur Einheit, und zwar zur wunderbarsten und vollendetsten Einheit eines mystischen Organismus, eines geheimnisvollen „Christus" mit dem Gottmenschen als dem Haupte und der Kirche als dessen Leibe. Die Einheit eines Organismus, zumal eines mystischen, wird jedoch ganz entsprechend durch ein einziges Symbol und nicht durch mehrere, welche eine Trennung der Stände bekunden würden, zum Ausdrucke gebracht.

4. Durch das Eheband als Analogon der Charaktere wird in der Kirche aus den eingangs verzeichneten Gründen kein konstitutiver sakramentaler Stand, d. h. kein Stand begründet, aus welchem sich die Kirche als Gemeinschaft der Kinder, Streiter oder Priester Gottes aufbauen oder konstituieren würde; wohl aber bedingt dasselbe innerhalb der Kirche und der konstitutiven Stände für die beiden Gatten einen gewissen komplementär-sakramentalen Zustand. Zustand (aus Analogie zu den Ständen) nennen wir hier jene besondere Lage, jene eigentümlichen Verhältnisse, in welche die Eheleute andern nichtvermählten Christen gegenüber durch das vinculum andauernd gebracht werden. Dieser Zustand ist wegen des Ehebandes, als seiner ratio formalis, sakramental; und zwar verhält sich seine Sakramentalität komplementär zu derjenigen der Stände, insofern dieselbe

einer besondern Kongruenz oder Angemessenheit entspricht, welcher durch die Standessakramente infolge des Willens des Stifters überhaupt nicht, oder wenigstens nicht in der von ihm geforderten Weise entsprochen wird.

Dieser sakramentale Zustand beruht indes nicht wie die Sakramentalstände auf einer entitativen, haftenden und unaustilgbaren Qualifikation der Seele, sondern auf einem reinen, zeitlichen Verhältnisse, das durch den Tod gelöst oder vielmehr, seinem symbolischen Sinne nach und soweit der Tod eines Gerechten in Frage kommt, erfüllt wird, indem die Kirche in einem ihrer auserwählten Glieder sich in unwandelbarster, beseligendster Liebe mit Christus zur Herrlichkeit vermählt. Während daher die Charaktere (freilich nicht mehr in sakramentaler Weise) dem Einzelnen sowie der Kirche auch nach Vollendung der irdischen Laufbahn unauslöschlich anhaften, hört alsdann die Ehe, nachdem sie ihre Zwecke erfüllt, sowohl in sich selbst wie als Sakrament auf[1], und es wird vielmehr verwirklicht und geschaut, was sie als Zeichen und Symbol den Erdenpilgern zu verkünden hatte: die Hochzeit des Lammes mit seiner auserwählten Braut, der Kirche, die in Herrlichkeit vollendete Lebensgemeinschaft Gottes mit der zeitlich würdig befundenen, sittlich befähigten Menschheit.

Mit Rücksicht auf die Eigenart dieses symbolischen Sakraments faßt schon **Augustinus** dasselbe, mithin auch dessen Sakramentalität, als etwas Bleibendes, gewissermaßen Haftendes auf; denn er zieht das eheliche Moment (quiddam coniugale) mit der haftenden Sakramentalität der Taufe und Weihe in Vergleich[2]. Da sich dieses vom rituellen Akte

[1] Mt 22, 30.

[2] De bono coniug. c. 15 u. 24; De nuptiis c. 10: „Ita manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit aufferre . . . sicut apostata anima velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdita, sacramentum fidei non amittit quod lavacro regenerationis accepit. . . . Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit. . .“

als dem äußeren Ausdrucke dieses Sakraments nicht sagen läßt, weil er nur vorübergehend ist und damit auch die Gnade als entferntere Wirkung nicht gemeint sein kann, welche ja durch Verletzung der ehelichen Treue verscherzt würde, kann Augustinus nur das Eheband, das eheliche Verhältnis selbst als Charakteranalogon, im Auge haben.

Zweite These. Das Eheband als Zeichen (signum) bedeutet die ehelichen Standesgnaden.

1. Das Materialobjekt, welches das Eheband als symbolisches Zeichen darzustellen hat, ist Christus und die Kirche. Das Formalobjekt hinwieder ist die göttlich-menschliche, mithin übernatürliche Liebe; jene Liebe, in welcher Gottes menschgewordener Sohn als Mensch, König und Priester, auf die Herrlichkeit seines Vaters Verzicht leistend, seine Braut am Kreuze sich erwarb — jene Liebe zugleich, in welcher diese, anhangend ihrem Erwählten, in ihren Gliedern mitgekreuzigt wird bis zu der Zeiten Ende.

Um indes die Einheit Christi und der Kirche nach dieser formalen Seite darstellen zu können, muß auch in der christlichen Ehe der Mann seinem Weibe, diese ihrem Manne in selbstloser, reiner und beharrlicher Liebe ergeben sein [1], was freilich mit Rücksicht auf das Unvermögen des Menschen an sich und die Schwächung infolge der Sünde nur durch besondere, übernatürliche Standesgnaden möglich ist.

Indem also das Eheband die Vereinigung Christi und der Kirche nach ihrer formalen Seite ausdrückt und symbolisiert, bezeichnet es auch als zu dieser Symbolisierung unentbehrlich die übernatürlichen ehelichen Standesgnaden in den Gatten.

2. Dazu kommt, daß das vinculum matrimoniale die gnadenhafte, geistig fruchtbare Vereinigung Christi mit der Kirche nicht nur in theoretisch-idealer Weise, sondern — mit Hilfe der aus ihm resultierenden Akte der Gatten — auch in praktisch-realer Weise darzustellen hat, d. h. daß das ganze eheliche Leben der Gatten mit Einschluß aller

[1] Vgl. Eph 5, 24 f; Kol 3, 19; Tit 2, 4 ff.

Akte, welche im vinculum ihre unmittelbare oder mittelbare Begründung haben, geeignet sein soll, das übernatürliche, sich auswirkende und fruchtbare gegenseitige Verhältnis Christi und der Kirche auch in konkreter Weise und durch die Tat zu veranschaulichen.

Um jedoch die Werke des ehelichen Lebens, so wie dieser Stand es erfordert, d. i. nach dem von Christus und der Kirche vollzogenen Liebesideale, zu verrichten, werden — auch bei Voraussetzung der nicht für diesen speziellen Zweck vorgesehenen Taufgnaden und anderer sakramentaler Beistände — für die ganze Dauer der ehelichen Gemeinschaft noch ganz besondere aktuelle Gnaden benötigt, und dies zumal angesichts der erbschuldigen Mängel, unter deren fortgesetztem, betörendem und lähmendem Einflusse die Forderungen des symbolischen ehelichen Standes von den Vermählten leicht verkannt und nicht beachtet würden.

Da besagte standesmäßige Gnaden nach dem allgemeinen Gesetze der Heilsökonomie, wonach Gott jeder sittlichen Berufung eine sittliche Befähigung vorausgehen läßt, mit den Werken des ehelichen Lebens verbunden zu denken sind, läßt sich sagen, daß das christliche Eheband, indem es auf die aus ihm hervorgehenden Werke hinweise, zugleich auch deren übernatürliches Prinzip, die mit denselben verbundenen Gnaden bezeichne.

Mit andern Worten: Das Eheband, wenn es anders Symbol der Liebesgemeinschaft Christi und der Kirche sein soll, verlangt eine entsprechende sinnlich wahrnehmbare Ausgestaltung und Auswirkung in einem Leben vollkommenster gegenseitiger Hingebung in übernatürlicher Liebe.

Diese Liebe ist nun wohl, was die Anlage betrifft, dieselbe, welche in der Taufe als übernatürliches Vermögen der Seele eingegossen wird. Ihre Betätigung aber sowie die Betätigung der von ihr informierten Tugenden ist eine den Vermählten eigentümliche. Diese Eigentümlichkeit kommt daher, daß die Eheleute, und zwar ihrer Berufung nach und um die mystische Einheit Christi und der Kirche darzustellen,

die Güter der Ehe (fides, proles, sacramentum) zu wahren haben. Zu dieser eigenartigen Betätigung der Liebe und Tugenden sind jedoch auch entsprechend eigenartige aktuelle Gnaden notwendig. Indem also das Eheband, seiner Bestimmung und Einsetzung nach, auf diese besondere Betätigung der Liebe und Tugenden hinweist, bedeutet es ebenfalls die aktuellen Gnaden, ohne welche dieselbe nicht erfolgen kann.

Dem hier wiederkehrenden Bedenken, das Eheband könne nicht Zeichen der ehelichen Standesgnaden sein, weil es nicht sinnfällig ist, begegnen wir mit dem Bemerken, daß dasselbe als virtuelle Fortsetzung des Trauungsaktes in diesem hinlänglich manifestiert ist. Zudem tritt es als Ursache der ehelichen Tugendakte in diesen zu Tage [1].

Dritte These. Das Eheband als wirksames Zeichen (sacramentum) bewirkt die ehelichen Standesgnaden.

1. Daß das vinculum in der kirchlichen Gnadengemeinschaft besondere standesmäßige Gnaden hervorbringe, wird schon durch die Analogie desselben mit dem Charakter der Standessakramente nahegelegt, eine Analogie, welche bereits vom hl. Augustinus erkannt und hervorgehoben wurde. Denn würde das Eheband keine Gnade bewirken, so könnte dasselbe als quiddam coniugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit aufferre weder mit dem „sacramentum fidei", welches die Seele des Abgefallenen auch nach Verlust des Glaubens bewahre — d. i. dem sakramentalisch wirksamen Taufcharakter —, noch mit dem „sacramentum ordinationis", welches den Geweihten innewohne (manet) — d. i. dem sakramentalisch wirksamen Firmcharakter —, in Vergleich gezogen werden [2].

2. Das sakramentale Eheband ist ähnlich wie der Charakter ein obligatives Zeichen, denn es bedingt für die Gatten die moralische Notwendigkeit, den Gütern der Ehe gemäß zu handeln, durch deren Verwirklichung der mystische Bund

---

[1] Man vergleiche zudem das S. 65 über den Charakter als Zeichen Gesagte. [2] Siehe oben S. 86 A. 2.

zwischen Christus und der Kirche effektiv symbolisiert wird, von welchen jedoch die erbschuldigen Mängel, namentlich die Begierlichkeit, sie abzulenken suchen. Und zwar verlangt das bonum fidei die copula singularis (d. i. ut ad aliam non accedat); das bonum prolis die copula utilis (d. i. ut non cognoscat uxorem nisi propter prolem [vel ex maritali affectu]); das bonum sacramenti die copula inseparabilis (d. i. ut semper velit esse cum una)[1]. Den hier erwähnten Pflichten des Gatten entsprechen diejenigen der Gattin. Dazu kommen noch für beide die Ernährung und Erziehung der Kinder, die geduldige Ertragung aller Leiden und Prüfungen, welche der Ehestand mit sich bringt. Und allen diesen Verpflichtungen haben die Eheleute, als Glieder des Leibes Christi, in übernatürlicher Weise, d. i. durch Akte, welche die göttliche Gnade zur Voraussetzung haben, zu genügen.

Als obligatives Zeichen ist jedoch das Eheband auch ein exigitives Zeichen, d. h. es verlangt von Gott, und zwar mit besonderer Berücksichtigung der erbschuldigen Mängel, die Erteilung jener aktuellen Gnaden, welche zur Erfüllung besagter Pflichten schlechthin bzw. in dem von Gott gewollten Maße notwendig sind. Und das Eheband bedingt diese Gnaden auf Grund der Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Liebe Gottes selbst (mithin in unfehlbarer Weise und ex opere operato), weil ohne diese Gnaden die mystische Einheit Christi und der Kirche nicht in effektiver, werktätiger Weise symbolisiert werden kann.

3. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß das Eheband ein von Gott für gewisse Personen und Umstände vorgesehenes Zeichen der Gnade ist[2]. Den Gnadenzeichen des Neuen Bundes aber als Symbolen nicht der zu erwartenden, sondern der vollzogenen Erlösung ist es eigen, die Heilswirkungen nicht bloß anzudeuten, sondern auch zu bewirken; dadurch nämlich unterscheidet sich die Heilsökonomie des Neuen Bundes von derjenigen des Alten.

---

[1] S. Bonav. In Sent. IV, dist. 26, a. 2, q. 2.

[2] Siehe oben: Zweite These.

4. Wenn das vinculum die Gnade nicht bewirken würde, so könnte die diesbezügliche Effikazität unmittelbar nur dem Charakter oder der heiligmachenden Gnade eignen. Keines von beiden ist zutreffend. Der Charakter, wiewohl formalis ratio der Sakramentalität des Ehebundes, kann nicht die direkte und unmittelbare Begründung der ehelichen Standesgnaden sein, weil er dieselben als solche, d. h. insofern sie Ehegnaden sind, auch nicht bezeichnet, und weil sonst jeder Christ, auch der unverheiratete, diese Gnaden erhalten müßte.

Die nächste und unmittelbare Begründung der ehelichen Standesgnaden kann aber auch nicht, wie manche behaupten, in der heiligmachenden Gnade liegen; und zwar kann sie dieselben nicht intrinsece, d. h. auf Grund ihres Wesens verursachen, da ansonst die habituelle Gnade der Ehe von jener der Standessakramente verschieden wäre und dieselbe nicht vermehren könnte; sie kann jedoch diese Gnaden auch nicht extrinsece, d. h. mit Rücksicht auf ihre Vermehrung durch dieses Sakrament begründen, weil die habituelle Gnade bzw. deren Vermehrung in diesem Falle gerade so gut eine Begründung verlangt als die auxilia actualia des Ehestandes selbst, und zudem beide Gnadenarten ein einziges übernatürliches Heiligungsprinzip besagen, nur daß dasselbe in dem einen Falle in seiner Habitualität, im andern in seiner Aktualität geschaut wird. — Endlich sind die Standesgnaden jenen Gatten, welche in Sünden sind, ebenso notwendig wie den gerechten, und es ist nicht anzunehmen, daß erstere derselben vollständig beraubt werden. Unter diesen Umständen kann jedoch die heiligmachende Gnade — die nicht vorhanden ist — keineswegs die formale Begründung oder Ursache jener auxilia, mithin der gratia sacramentalis der Ehe sein[1].

[1] Vgl. dagegen Palmieri, Tract. de matrimonio christiano, Romae 1880, 66: „Principium enim dilectionis permanentis est gratia sanctificans, ius praeterea tribuens ad ea auxilia actualia, quae convenientia et necessaria sunt ad illud opus, propter quod gratia habitualis datur.“ — Oswald, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten II 475: „Die habituelle Gnade, welche als besonders modifizierte Ausschmückung der

5. Mit obiger Auffassung harmoniert die Erklärung des römischen Katechismus, daß die vis et ratio der Ehe im eigentlichen Sinne (proprie) weder der inneren Zustimmung, noch der äußeren, durch Worte ausgedrückten Vereinbarung, noch der übernommenen Verpflichtung, noch der Begattung zukomme, sondern dem Ehebande[1], sowie dessen weitere Aufstellung, daß die natura et ratio der Ehe in jenem Bande bestehe[2]. Denn wenn die Natur und Bestimmtheit der Ehe und infolgedessen auch deren bezeichnende und bewirkende Kraft im eigentlichen Sinne nur dem Ehebande zukommen, so muß auch die sakramentalisch gnadenwirkende Kraft nur diesem an erster Stelle eigen sein. Denn Natur und Kraft des Zeichens ist eben Natur und Kraft des sakramentalen, mithin gnadenwirkenden Zeichens.

Wenn wir nun des näheren die Gnadenwirksamkeit des Ehebandes dahin bestimmen, daß dasselbe „exigitiv" die Gnade bewirke, so glauben wir mit dem hl. Thomas zusammenzutreffen, welcher lehrt, daß das vinculum „dispositiv" zur Gnade wirke[3]. Denn diese dispositio gilt dem heiligen Lehrer als necessitas recipiendi gratiam[4], wie wir anderseits dieselbe Notwendigkeit für jene exactio in Anspruch genommen haben[5].

Mit der gegebenen Bestimmung der Gnadeneffikazität des Ehesakraments ist freilich die physische Wirksamkeit — auch

---

heiligmachenden Gnade im gewöhnlichen Sinne, d. i. der Taufgnade, diesen Beistand den christlichen Eheleuten grundlegt und zusichert, ist also nach Christi Anordnung die eigentümliche Gnade der christlichen Ehe."

[1] Catech. Rom. 2, c. 8, n. 3: „Quamvis haec omnia in perfecto matrimonio insint, consensus videlicet interior, pactio externa verbis expressa, obligatio et vinculum, quod ex ea pactione efficitur, et coniugum copulatio, qua matrimonium consummatur: nihil horum tamen matrimonii vim et rationem proprie habere, nisi obligationem illam et nexum, qui coniunctionis vocabulo significatus est."

[2] Ebd. c. 8, n. 4: „Ex his igitur patet matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere."

[3] Suppl. 3, q. 42, a. 3 ad 2 (siehe oben S. 79).

[4] In Sent. IV, dist. 1, q. 1, a. 4 (siehe oben S. 62 A. 3).

[5] Siehe oben S. 90.

nach der Meinung des hl. Thomas — ausgeschlossen; denn der Ehebund als rein moralische dispositio oder im tätigen Sinne gefaßt als moralische exactio kann die Gnade nicht physisch bewirken.

Zwischen Charakter und Eheband als Ursachen der heilenden sakramentalen Gnade ergibt sich mithin der Unterschied, daß der Charakter als signum physicum, naturale et configurativum seiner Formalursache nach entitativ die Gnade selbst ist, und von jenen, welche keinen Obex setzen, auch formell als solche aufgenommen wird, während das Eheband als signum morale, institutum und analogon die Gnade, auch die eheliche, nicht ist, sondern des ihm übertragenen Symbolismus halber und mit Rücksicht auf den Charakter dieselbe in unfehlbarer Weise erheischt.

Wenn im vorstehenden dem Ehebande proprie et primario die Gnadenwirksamkeit zugeschrieben wird, so soll dieselbe dem rituellen Zeichen als dessen Ursache und äußerem Ausdruck keineswegs abgesprochen werden; sie kommt demselben jedoch nur denominativ und an zweiter Stelle, d. i. mit Rücksicht auf das Eheband zu.

Vierte These. Das Eheband als zeitlich unauflösliches Zeichen verbürgt die ehelichen Standesgnaden.

1. Nachdem sich das Eheband als eigentlichen Träger der Sakramentalität der christlichen Ehe, als nächste und unmittelbare Begründung der gratia sacramentalis dieses Standes erwiesen hat, ist es wie von selbst einleuchtend, daß dasselbe die übernatürlichen ehelichen Standesgnaden auch für die Zukunft sicherstellt und verbürgt. Denn das Eheband wirkt hinsichtlich derselben so lange exigitiv, als es selbst fortbesteht und die Vereinigung Christi mit der Kirche symbolisiert. Da jedoch die Ehe (als vollzogene) unter Christen unauflöslich ist und mithin auch das durch dieselbe geschlungene Band, so ist letzteres für die ganze Dauer ihres gemeinschaftlichen Lebens — mithin auch für die Zukunft — den Gatten eine lebendige Quelle göttlichen Beistandes.

Die gnadenbewirkende Kraft des Ehebundes hört, mit diesem selbst, erst im Augenblicke auf, in welchem sein natürlicher und innerer Zweck erreicht, sein symbolischer Zweck aber durch das selige Hinüberschlummern eines Gatten in die Liebesgemeinschaft des glorreichen mystischen Christus individuell erfüllt — oder aber infolge sittlicher Unfähigkeit des Verstorbenen endgültig vereitelt wird.

2. Anderseits bedarf es kaum der Erwähnung, daß die symbolisierenden Personen, welche nicht bloß zu bestimmter Zeit und bei besonderer Veranlassung — etwa beim Akte der Trauung — die ehelichen Standesgnaden brauchen, sondern und vielmehr während der ganzen Dauer der ehelichen Gemeinschaft in dieser Zeit besagter Gnaden zur Erreichung des Sakramentszweckes nicht verlustig gehen können.

Das guadenvolle Verhältnis, in welchem die Charakterisierten zum Heiligen Geiste stehen, erfährt mithin durch den Ehestand eine besondere Präzision und Vollendung, und zwar nach der Seite hin, daß den Eheleuten, als Mann und Frau, durch den speziellen, zweckentsprechenden Beistand dieses göttlichen Geistes, die Darstellung der liebevollen, geistig fruchtbaren Gemeinschaft des Gottessohnes und seiner Braut, der Kirche, ermöglicht werde. Der Heilige Geist, in welchem Christus die Kirche göttlich-menschlich liebt, und in welchem er von dieser göttlich-menschlich wiedergeliebt wird, ist daher auch die übernatürliche Form jener ehelichen Liebe, welche die Herzen des christlichen Gemahls und seiner Gemahlin verbindet.

Die besondere Vollendung, welche den Charakterisierten durch das vinculum matrimoniale und dessen Auswirkung als Symbol eignet, ist jedoch nur eine relative, keineswegs eine absolute, d. h. eine solche, welche nur insofern sich bewährt, als sie nicht einer Vollendung höherer Ordnung gegenübergestellt wird. Eine solche — dem Symbol gegenüber — ist die (individuelle) Vollziehung oder Erfüllung des Symbols, sei es diese Erfüllung schlechthin, sei es namentlich diese Erfüllung in einem höheren, vollkommeneren Sinne. Während ersteres (die Erfüllung schlechthin) auch im Ehe-

stande sich durch die Liebesgemeinschaft der Seelen mit Christus verwirklicht, ist letzteres (die Erfüllung des Symbols in höherem, vollkommenerem Sinne) dagegen dem ehelosen, jungfräulichen Stande vorbehalten, insofern in demselben die vom göttlichen Geiste besiegelte Seele des Christen, aus Liebe zu ihrem Erwählten, selbst auf die als gut, immerhin aber als Hindernis erkannte eheliche Gemeinschaft, welche als Symbol notwendigerweise in einem gewissen Gegensatze zum Symbolisierten steht, verzichtet, um in keuscher Entsagung und gar oft in Bedrückung, Armut und Leiden dem Gottessohne ähnlicher zu sein, und gleichsam hier auf Erden schon als dessen unzertrennliches Glied ganz ihm anzugehören und in ihm aufzugehen.


UNIVERSITY OF CHICAGO
44 750 767